"DIDASKALEION„

Studi filologici di Letteratura Cristiana antica

Direttore: PAOLO UBALDI

ANNO TERZO
1914

AMSTERDAM / JOHN BENJAMINS N.V.
1968

v.3
1914

Reprint from the original with permission of
"Società Editrice Internazionale, Torino".

INDICE DEL III VOLUME

A) Trattazioni.

PAG.

BOTTI G. A proposito di un passo di Atenagora (Supplica, 26) 339

COLOMBO S. Osservazioni sulla composizione letteraria e sulle fonti dell'Octavius 79

DE-REGIBUS L. La cronologia degli Atti di Carpo, Papilo e Agatonice 305

DI CAPUA FR. Tertulliano, *Apologetico* 47,9 65

Id. Due finali da correggersi nel « Sacramentarium Leonianum » 69

Id. Il « Cursus » nel « de consolatione philosophiae » e nei trattati teologici di Severino Boezio 269

DORN I. Zur zweiten Katechese des Cyrill von Ierusalem 1

GASCHINO C. Intorno alla data della « Supplica per i cristiani » di Atenagora 41

PESENTI G. La fortuna di un epigramma misogino e alcuni versetti dell'Ecclesiaste 321

Id. Boethiana 327

Id. Epigrammi « de tribus Mariis » 333

* * Idee pedagogiche di Giovanni Crisostomo .. 49

323160

B) Recensioni.

PAG.

BARALE P. **Schumacher H.** Christus in seiner Praeexistenz und Kenose nach Phil. 2, 5-8 380

— **Deismann A.** Paulus 123

BERTELLI E. **Guignet M.** Les procédés épistolaires de Saint Grégoire de Nazianze, comparés à ceux de ses contemporains 373

COCCOLO L. **d'Ales A.** L'Édit de Calliste, étude sur les origines de la pénitence chrétienne 138

COLOMBO S. **Record F.** Minucius Felix. Octavius 129

— **v. Soden H.** Urkunden zur Entstehungsgeschichte des Donatismus 137

— **Mueller K.** Hugo von St. Victor. Soliloquium de arrha animae und de vanitate mundi 138

— **Dom G. Morin.** Études, textes, découvertes 355

— **Allard P.** Les esclaves chrétiens depuis les premiers temps de l'Église jusqu' à la fin de la domination romaine en Occident 404

D. Per una recensione 395

M. G. **D. Nilo Borgia.** Il Commentario Liturgico di S. Germano patriarca costantinopolitano e la versione latina di Anastasio Bibliotecario 411

VISMARA E. M. **Schermann Th.** Ein Weiherituale der römischen Kirche am Schlusse des ersten Iahrhunderts 388

ANNO III Gennaio-Marzo 1914 FASC. I

" DIDASKALEION "
STUDI FILOLOGICI
di Letteratura Cristiana Antica

ZUR ZWEITEN KATECHESE DES CYRILL VON JERUSALEM.

Obwohl wir eine verhältnismässig grosse Zahl von Handschriften besitzen, die uns die Katechesen des Cyrill von Jerusalem überliefern, sind umfangreichere Verschiedenheiten zwischen den einzelnen handschriftlichen Texten im allgemeinen sehr selten. Eine Ausnahme macht in dieser Beziehung nur die zweite (oder, wenn wir die Prokatechesis mitzählen, dritte) Katechese. Diese liegt in zwei sehr stark von einander abweichenden Fassungen vor. Schon Touttée, dem wir die grösste und beste, heute noch massgebende Ausgabe unseres Kirchenvaters verdanken, hat dies bemerkt und seiner Verwunderung darüber Ausdruck gegeben. Er schreibt: « Nam praeter communes et suetas varietates codicum, aliae sunt tantum ab edita scriptura diversae, ut ex iis alia quaedam eiusdem argumenti informari possit oratio: adeo non verbis solum, sed et totis sententiis disconvenire videntur. Neque tamen ullum codicem vidimus, in quo illa tanta varietas per totam catechesim continue fusa sit; sed alii principio et fine cum editis disconvenientes, medio cum ipsis consentiunt, ut codices Roe et Casauboni, alii initio et fine consentientes, mediis discrepant, ut Coislinianus et Ottobonianus primus, quamquam in hoc

postremo de fine omnino affirmari non possit, cum unum folium desit. Ottobonianus tamen non tam ab editis diversus est quam Coislinianus. Sed horum amborum varietates vix auctoris sensum afficiunt: contra duorum priorum diversae aliquando sententiae » [1].

Infolge dieser bedeutenden Textverschiedenheiten entschloss sich Touttée die zweite Katechese in doppelter Gestalt in seine Ausgabe aufzunehmen. Die erste Fassung folgt im wesentlichen den früheren Ausgaben und den mit diesen übereinstimmenden Handschriften, die andere dagegen bietet einen handschriftlich in dieser Form nicht überlieferten, sondern von Touttée aus den Varianten der mit der ersten Gruppe nicht übereinstimmenden Kodizes zusammengestellten Text, dessen Anfang und Ende aus andern Handschriften entnommen ist als die Mitte. Dieses Verfahren hat die Forschung nach der ursprünglichen Gestalt der Katechese bedeutend erschwert, da man den Wortlaut jedes einzelnen Kodex aus dem Text und dem kritischen Apparat beider Fassungen zusammensuchen muss.

Im folgenden habe ich es nun auf anderm Wege, ohne Rücksichtnahme auf den Text Touttées und seiner Vorgänger, lediglich auf Grund der handschriftlichen Überlieferung versucht die ursprüngliche Form der Katechese festzustellen. Zu diesem Zwecke habe ich im ersten Teile dieser Studie den Wortlaut der beiden Handschriftengruppen einander zum Vergleich gegenübergesetzt; ein zweiter Teil wird sich sodann mit der kritischen Würdigung der beiden Texte und der Rekonstruktion des Originalwortlautes befassen.

I. Teil: **Die beiden handschriftlich vorliegenden Texte.**

Über die Handschriften, die der folgenden Edition zugrunde liegen, kann ich mich kurz fassen, da ich in absehbarer Zeit eine Beschreibung und Würdigung sämtlicher

(1) *S. Cyrilli,* archiepiscopi Hierosolymitani, opera quae extant omnia. Cura Antonii Augustini Touttée (Parisiis 1720), p. 20.

Handschriften der Katechesen Cyrills der Oeffentlichkeit vorlegen zu können hoffe.

a) Der eine Text ist dem *Codex Graecus 394* der Königl. Hof-und Staatsbibliothek in München, einer schönen und im grossen ganzen vorzüglich erhaltenen Pergamenthandschrift des 10.-11. Jahrhunderts, entnommen. Dem Texte dieser Handschrift, die ich im folgenden als M^a zitiere, habe ich im kritischen Apparat die Varianten einiger anderer Kodizes beigefügt; es sind dies V^b=*Supplem. Graec. 61* der Kaiserlichen Hofbibliothek zu Wien. An Alter dürfte diese den bisherigen Herausgebern unbekannt gebliebene Handschrift der vorgenannten Münchener kaum viel nachstehen. Indes wird ihr Wert für uns erheblich durch den Umstand geschmälert, dass sie in ihrem heutigen Zustand einen überaus lückenhaften Text bietet, da ganze Quaternionen verloren gegangen sind. Diese beiden Handschriften habe ich selbst verglichen. Dagegen entnehme ich der 1703 zu Oxford erschienen, von Th. Milles besorgten, sehr sorgfältig gearbeiteten Cyrillausgabe die Varianten [1] der Kodizes

R = *Roë 25,* heute in Oxford, ausd em 11. Jahrhundert stammend, und

c = *Codex Casauboni,* heute verschollen; er wurde von Isaak Casaubonus verglichen und ist, wie die von diesem verzeichneten und von Milles veröffentlichten Varianten zeigen, mit *R* nahe verwandt.

Diesen vier Handschriften der ersten Gruppe dürfen wir wohl noch eine weitere, den *Cod. theol. graec. 29* (V^a) der Wiener Hofbibliothek beifügen. Leider hatte ich den dem 11. Jahrhundert angehörenden Kodex bereits nach Wien zurückgesandt, als ich auf die doppelte Rezension der 2. Katechese aufmerksam wurde. Doch stimmt er in den von mir verglichenen anderen Teilen so regelmässig mit R und c überein, dass wir dies unbedenklich auch für die 2. Ka-

(1) Jene Varianten von *R* und *C*, die in der Ausgabe von Milles nicht ausdrücklich erwähnt sind, die somit auf einem argumentum e silentio beruhen, habe ich in runden Klammern eingeschlossen.

techese annehmen dürfen. Auch gehören die Überschrift und die ersten Zeilen der 2. Katechese (die mir auf einer Photographie der 1. Katechese zufällig erhalten sind), der durch die bisher erwähnten Handschriften gebildeten ersten Fassung an.

b) Für die zweite Gruppe war es mir aus finanziellen Gründen nicht möglich, sämtliche Handschriften, von denen sich mehrere im Ausland befinden, beizuziehen. So beschränkte ich mich denn auf zwei mir leichter, zugängliche Handschriften, den *Codex graecus Monacensis 278* (als M^b bezeichnet) und *Suppl. graec. 14* der Wiener Hofbibliothek (V^c); beide gehören dem 16. Jahrhundert an. Einzelne wichtige Lesarten der übrigen Repräsentanten dieser Gruppe werde ich im zweiten Teile dieser Abhandlung verwerten. Doch sei jetzt schon darauf hingewiesen, dass alle Angehörigen dieser Handschriftenklasse (mit einer einzigen Ausnahme) Papierkodizes aus neuerer Zeit (meist des 16. Jahrhunderts) sind [1].

Bei der Gegenüberstellung der beiden griechischen Texte habe ich die auseinandergehenden Stellen der Übersichtlichkeit wegen im Druck hervorgehoben; ebenso jene Varianten des kritischen Apparates, die für die Textgeschichte eventuell von Bedeutung sein können oder den richtigeren, bezw. der andern Textgestalt näher kommenden Wortlaut haben als der Text der Vorlage. Die Kapiteleinteilung habe ich von den bisherigen Ausgaben übernommen. Rein orthographische Differenzen (Itazismen u. dgl.) wurden nur dann berücksichtigt, wenn über die beabsichtigte Wortform Zweifel bestehen konnten (besonders bei Verbalformen); in solchen Fällen blieb die Schreibung der Handschrift, sonst wurde die moderne Orthographie angewandt. Für Zusätze wurde im kritischen Apparat das Zeichen + (= add.) verwendet, Auslassungen mit < (=om.) bezeichnet.

(1) Über die gelegentlich beigefügten Varianten der Handschriften *C* und *A* wird im zweiten Teil der vorliegenden Abhandlung die Rede sein.

Überschrift der Katechese in verschiedenen Handschriften.

M^a:

Κατήχησις $\overline{\beta}$ φωτιζομένων ἐν Ἱεροσολύμοις σχεδιασθεῖσα περὶ μετανοίας καὶ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν καὶ περὶ ἀντικειμένου· καὶ ἀνάγνωσις ἐκ τοῦ Ἰεζεκιήλ· δικαιοσύνη δικαίου ἐπ᾽ αὐτὸν ἔσται καὶ ἀνομία ἀνόμου ἐπ᾽ αὐτὸν ἔσται· καὶ ὁ ἄνομος ἐὰν ἐπιστρέψῃ ἐκ πασῶν τῶν ἀνομιῶν αὐτοῦ καὶ τὰ ἑξῆς.

V^b (zum Teil fast unleserlich):

Κατήχησις $\overline{\beta}$ φωτιζομένων ἐν Ἱεροσολύμοις σχεδιασθεῖσα περὶ μετανοίας καὶ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν καὶ περὶ ἀντικειμένου· καὶ ἀνάγνωσις ἐκ τοῦ Ἰεζεκιήλ· ζῶ ἐγὼ, λέγει Κύριος, ὅτι οὐ βούλομαι τὸν θάνατον τοῦ ἁμαρτωλοῦ, ὡς ἐπιστρέψαι καὶ ζῆν αὐτὸν καὶ τὰ ἑξῆς.

R c:

Κατήχησις $\overline{\beta}$ φωτιζομένων ἐν Ἱεροσολύμοις σχεδιασθεῖσα περὶ μετανοίας καὶ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν· καὶ ἀνάγνωσις ἐκ τοῦ Ἰεζεκιήλ· δικαιοσύνη δικαίῳ ἐπ᾽ αὐτὸν ἔσται. R + καὶ ἀνομία ἀνόμῳ ἐπ᾽ αὐτὸν ἔσται καὶ ὁ ἄνομος ἐὰν ἐπιστρέψῃ ἐκ πασῶν τῶν ἀνομιῶν αὐτοῦ καὶ τὰ ἑξῆς.

V^a:

Κατήχησις $\overline{\beta}$ φωτιζομένων ἐν Ἱεροσολύμοις σχεδιασθεῖσα περὶ μετανοίας καὶ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν καὶ ἀνάγνωσις ἐκ τοῦ Ἰεζεκιήλ· δικαιοσύνη δικαίου ἐπ᾽ αὐτὸν ἔσται καὶ ἀνομία ἀνόμου ἐπ᾽ αὐτὸν ἔσται καὶ ἄνομος ἐὰν ἐπιστρέψει ἐκ πασῶν τῶν ἀνομιῶν αὐτοῦ καὶ τὰ ἑξῆς.

M^b V^c:

Κατήχησις δευτέρα φωτιζομένων ἐν Ἱεροσολύμοις σχεδιασθεῖσα περὶ μετανοίας καὶ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν καὶ περὶ ἀντικειμένου καὶ ἀνάγνωσις εἰς τὸν Ἰεζεκιήλ· ζῶ ἐγὼ, λέγει Κύριος, ὅτι οὐ βούλομαι τὸν θάνατον τοῦ ἁμαρτωλοῦ, ὡς τὸ μετανοῆσαι καὶ ζῆν αὐτὸν καὶ τὰ ἑξῆς.

1. Δεινὸν ἡ ἁμαρτία καὶ νόσος χαλεπωτάτη ψυχῆς ἡ παρανομία, ὑποτέμνουσα τὰ νεῦρα ταύτης καὶ πυρὸς αἰωνίου γινομένη παραίτιος· κακὸν αὐτεξούσιον· καὶ ὅτι γε αὐτοπροαιρέτως ἁμαρτάνομεν, λέγει που σαφῶς ὁ προφήτης· « ἐγὼ δ' ἐφύτευσά σε ἄμπελον καρποφόρον πᾶσαν ἀληθινήν, πῶς ἐστράφης εἰς πικρίαν ἡ ἄμπελος ἡ ἀλλοτρία; » ἡ φυτεία καλή, ὁ καρπὸς ἐκ προαιρέσεως κακός· καὶ διὰ τοῦτο ὁ φυτουργὸς μὲν ἀναίτιος, ἡ δ' ἄμπελος κατακαυθήσεται, ἐπειδὴ εἰς ἀγαθὸν ἐφυτεύθη καὶ εἰς κακὸν ἐκαρποφόρησεν· « ἐποίησε » γὰρ « ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον εὐθῆ » κατὰ τὸν Ἐκκλησιαστὴν καὶ αὐτοὶ ἐζήτησαν λογισμοὺς πολλούς· καὶ ὁ Ἀπόστολός φησιν· « αὐτοῦ γάρ ἐσμεν ποίημα, κτισθέντες ἐπ' ἔργοις ἀγαθοῖς, οἷς προητοίμασεν ὁ Θεός, ἵν' ἐν αὐτοῖς περιπατήσωμεν ».

Ὁ μὲν οὖν κτίσας, ἀγαθὸς ὤν, ἐπ' ἀγαθοῖς ἔκτισεν· τὸ δὲ κτισθὲν ἐξ οἰκείας προαιρέσεως εἰς πονηρίαν ἐτράπη.

Δεινὸν μὲν οὖν κακόν, ὡς εἴρηται, ἡ ἁμαρτία, ἀλλ' οὐκ ἀθεράπευτον· δεινὸν τῷ κατέχοντι, εὔτατον δὲ τῷ διὰ μετανοίας ἀποτιθεμένῳ· ὑπόθου γάρ μοι κατέχειν ἐν χειρί τινα τὸ πῦρ· ἕως ὅπου κατέχει τὸν ἄνθρακα φλέγεται πάντως· εἰ δ' ἀπόθοιτο τὸν ἄνθρακα, συναπέβαλεν ἂν τὸ φλέγον· οἱ δέ τις ἁμαρτάνων νομίζει μὴ κατακαίεσθαι, τούτῳ λέγει ἡ γραφή· « ἀποδήσει τις πῦρ ἐν κόλπῳ, τὰ δ' ἱμάτια οὐ κατακαύσει; » καίει γὰρ ἡ ἁμαρ-

4-6 Ier. *2*, 21.
9-10 Eccles. *7*, 30 (29).
11-13 Eph. *2*, 10.
22-23 Prov. *6*, 27.

---

2 γενομένη (?) V^b (γιγνομένη Rc).
3 γε < V^b Rc.
5-6 ἐστράφη ἡ ἄμπελος εἰς πικρίαν V^b.
7 καὶ < Rc.
11 Ἀπόστολος + δέ V^b Rc.
12 προητοίμασεν] προετοίμησιν Rc.
14 κτίσας] κτίστης V^b Rc 15 πονηρὸν C.
20 ὅπου] ὅτου Rc.
20-21 φλέγεται ἂν] καὶ καίεται πάντως εἰ δ'ἀπέθετο τὸν ἄνθρακα, συναπέθετο καὶ V^b Rc ἂν] καὶ A.
(21-22 νομίζει μὴ κατακαίεσθαι ἁμαρτάνων Rc).
22 ἡ + θεία V^b Rc. ἀποδύσει V^b.
23 οὐ] μὴ V^b. 23-25 καίει — καρδίας] καίει γὰρ αὕτη τὰ νεῦρα τῆς

1. Δεινὸν ἡ ἁμαρτία καὶ νόσος χαλεπωτάτη ψυχῆς ἡ παρανομία, ὑποτέμνουσα μὲν αὐτῆς τὰ νεῦρα καὶ πυρὸς δ' αἰωνίου γινομένη παραίτιος· κακὸν αὐτεξούσιον, βλάστημα προαιρέσεως· καὶ ὅτι γε αὐτοπροαιρέτως ἁμαρτάνομεν, λέγει που σαφῶς ὁ προφήτης· « ἐγώ σε ἐφύτευσα ἄμπελον καρποφόρον πᾶσαν ἀληθινήν, πῶς ἐστράφης εἰς πικρίαν ἡ ἄμπελος ἡ ἀλλοτρία; » ἡ φυτεία καλή, ὁ καρπὸς κακός· ἐκ προαιρέσεως τὸ κακόν· ὁ φυτουργὸς ἀναίτιος· ἡ ἄμπελος κατακαυθήσεται πυρί, ἐπειδὴ εἰς ἀγαθὸν ἐφυτεύθη καὶ εἰς κακὸν ἐκαρποφόρησεν ἐκ προαιρέσεως· « ἐποίησε » γὰρ « ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον εὐθῆ » κατὰ τὸν Ἐκκλησιαστὴν καὶ αὐτοὶ ἐζήτησαν λογισμοὺς πολλούς· « αὐτοῦ ἐσμεν ποίημα, κτισθέντες ἐπ' ἔργοις ἀγαθοῖς, οἷς προητοίμασεν ὁ Θεός, ἵν' ἐν αὐτοῖς περιπατήσωμεν », φησὶν ὁ ἀπόστολος.

Ὁ μὲν οὖν κτίστης, ἀγαθὸς ὢν, ἐπ' ἔργοις ἀγαθοῖς ἔκτισεν· τὰ δὲ καλῶς κτισθέντα ὑπ' αὐτοῦ εἰς τὸ πονηρὸν ἐτράπη αὐτοπροαιρέτως.

Δεινὸν μὲν οὖν κακὸν, ὡς εἴρηται, ἡ ἁμαρτία, ἀλλ' οὐκ ἀθεράπευτον· δεινὸν τῷ κατέχοντι, εὐίλατον δὲ τῷ πιστεύοντι καὶ διὰ μετανοίας ἀποτιθεμένῳ τὰ φαῦλα· ὑπόθου γάρ μοι κατέχειν ἐν χειρί τινα τὸ πῦρ· ἕως ὅτου κατέχει τὸν ἄνθρακα, καίεται πάντως· εἰ δ' ἀπόθοιτο τὸν ἄνθρακα, συναπέβαλε καὶ τὸ φλέγον· φλέγει ὁ ἄνθραξ· ἀπέθου τὸν ἄνθρακα καὶ συναπέθου τὸ φλέγον· εἰ δέ τις νομίζοι μὴ κατακαίεσθαι ἁμαρτάνων,

5-6 Ier. 2. 21.
9-10 Eccles. 7, 30 (29).
11-13 Eph. 2, 10.

14 μὲν οὖν < Vᵉ ὢν < Vᶜ.
17 μὲν — εἴρηται < Vᵉ.
18 εὐιάλωτον Vᵉ δὲ < Vᵉ.
19 γάρ < Vᶜ.
21 τὸν ἄνθρακα — τὸ φλέγον < Vᵉ.
23 νομίζει Vᵉ.

τία· τὰ νεῦρα τῆς ψυχῆς ὑποτέμνεται καὶ συντρίβει τὰ νοητὰ τῆς διανοίας ὀστέα καὶ σκοτοῖ τὸ φωτεινὸν τῆς καρδίας.

2. Ἀλλ' ἐρεῖ τις· τί ποτε ἄρα ἐστὶν ἡ ἁμαρτία; ζῷόν ἐστιν; ἄγγελός ἐστι, δαίμων ἐστίν; τί ἐστιν τοῦτο τὸ ἐνεργοῦν; οὐκ ἔστιν ἐχθρὸς ἔξωθεν, ἄνθρωπε, καταγωνιζόμενος, ἀλλὰ βλάστημα κακὸν αὐτοπροαιρέτως αὐξάνον ἀπὸ σοῦ· ὀρθοῖς βλέπε σοῖς ὄμμασιν καὶ οὐκ ἔστιν ἐπιθυμία· μὴ ἅρπαζε τὰ ἀλλότρια καὶ ἁρπαγὴ κεκοίμηται· μνημόνευε τῆς κρίσεως καὶ οὔτε πορνεία οὔτε μοιχεία οὔτε φόνος οὔτε τι τῶν παρανομημάτων ἰσχύσει παρὰ σοί· ὅταν δ' ἐπιλάθῃ τοῦ Θεοῦ, τότε λοιπὸν ἄρχῃ λογίζεσθαι πονηρὰ καὶ συντελεῖν παράνομα.

3. Οὐ μόνος δὲ σὺ καθέστηκας τοῦ πράγματος ἀρχηγός, ἀλλὰ γὰρ καὶ ἄλλος τίς ἐστι κάκιστος ὑποβολεὺς ὁ διάβολος· ὑποβάλλει μὲν οὖν ἐκεῖνος, οὐ μὴν βίᾳ κρατεῖ τῶν μὴ πειθομένων· διὰ τοῦτο λέγει ὁ Ἐκκλησιαστής· « ἐὰν πνεῦμα τοῦ ἐξουσιάζοντος ἀναβῇ ἐπὶ σέ, τόπον σου μὴ ἀφῇς »· ἐὰν ἀποκλείσῃς τὴν θύραν, μακράν σου τυγχάνων οὐ βλάψει σε· ἐὰν δ' ἀδιαφόρως δέξῃ τὴν ἐνθύμησιν τῆς ἐπιθυμίας διὰ τῶν λογισμῶν ῥίζας ἐν σοὶ καταβάλλεται καὶ καταδεσμεύει σου τὴν διάνοιαν καὶ εἰς βόθρον σε κατασπᾷ κακῶν· ἀλλ' ἴσως λέγεις· πιστός εἰμι καὶ οὐ περιγίνεταί μου ἡ ἐπιθυμία, κἂν ἐπιθυμήσω πυκνότερον· ἀγνοεῖς ὅτι καὶ πέτραν ἔρρηξε ῥίζα παραμένουσα πολλάκις; μὴ δέξῃ τὸν σπόρον, ἐπεὶ διαρρήσσει σου τὴν πίστιν· πρὶν ἀνθήσῃ πρόρριζον ἔξελε τὸ κακόν· μὴ ῥᾳθυ-

29 Cf. « οἱ ὀφθαλμοί σου ὀρθὰ βλεπέτωσαν » Prov. *4*, 24.
38-39 Eccl. *10*, 4.
47-48 Cf. « ὥσπερ πῦρ... καὶ ὡς πέλυξ » Ier. *23*, 29 *und* « ἤδη ἡ

ψυχῆς καὶ συντρίβει τὰ νοήματα τῆς διανοίας V^b καίει γὰρ ἡ ἁμαρτία τὰ νεῦρα τῆς ψυχῆς καὶ συντρίβει τὰ νοήματα τῆς διανοίας Rc C.
24-25 ὑποτέμνεται — καρδίας < A.
28 καταγωνιζόμενος] ἐπεισαγόμενος C.
29 αὐτοπροαιρέτως] ἀπροαιρέτως Rc ὀρθὰ C.
30 μὴ ἅρπαζε A.
32 οὔτε τι] οὐδέ τι Rc.
33 ἐπιλάθει V^b.
35 καθέστηκας τοῦ] καθ' ἑκάστου V^b.
36-146 ἄλλος — Θεοῦ *in codice* V^b *desunt*.
37 οὐ μὴν ἐπικρατεῖ A.
43 κατασπᾷ σε c.
44 ἐπιθυμήσω A.
47 ἀνθήσει Rc.

τούτῳ λέγει ἡ γραφή· « ἀποδήσει τις πῦρ ἐν κόλπῳ, τὰ δ' ἱμάτια οὐ κατακαύσει; » καίει γὰρ ἡ ἁμαρτία νεῦρα τῆς ψυχῆς καὶ συντρίβει τὰ νοητὰ ὀστᾶ τῆς διανοίας καὶ σκοτοῖ τὸ φωτεινὸν τῆς καρδίας, ἐπικαλύπτει τὸ φωτεινὸν τῆς ψυχῆς.

2. Ἀλλ' ἐρεῖ τις· τί ποτε ἄρα ἐστὶν ἡ ἁμαρτία; ζῷόν ἐστιν ἢ ἄγγελός ἐστιν ἢ δαίμων ἐστίν; τί ἐστιν τὸ ἐνεργοῦν; οὐκ ἔστιν ἐχθρὸς ἔξωθεν, ἄνθρωπε, καταγωνιζόμενος, ἐπεισαγόμενος, ἀλλὰ βλάστημα κακὸν αὐτοπροαιρέτως αὐξάνον ἀπὸ σοῦ· ὀρθὰ βλέπε τοῖς ὄμμασί σου καὶ οὐκ ἔστιν ἐπιθυμία· κάτεχε τὰ σὰ καὶ μὴ αἶρε τὰ ἀλλότρια καὶ ἁρπαγὴ κεκοίμηται· μνημόνευε τῆς κρίσεως καὶ οὔτε πορνεία, οὔτε μοιχεία, οὔτε φόνος οὔτε τι τῶν παρανομημάτων ἰσχύει παρὰ σοί· ὅταν δ' ἐπιλάθῃ τοῦ Θεοῦ, τότε λοιπὸν ἄρχῃ λογίζεσθαι πονηρὰ καὶ συντελὸν παράνομα, πηγάζειν πηγὰς κακῶν.

3. Οὐ μόνον δὲ τούτου σὺ ἀρχηγὸς εἶ· ἀλλὰ καὶ ἄλλος τίς ἐστι κάκιστος ὑποβολεύς, ἀρχηγὸς ὁ διάβολος· ὑποβάλλει πᾶσιν ἐκεῖνος· ἀλλ' οὐκ ἐπικρατεῖ βίᾳ τῶν μὴ πειθομένων· διὰ τοῦτο λέγει ὁ Ἐκκλησιαστής· « ἐὰν πνεῦμα τοῦ ἐξουσιάζοντος ἀναβῇ ἐπὶ σὲ, τόπον σου μὴ ἀφῇς »· ἐὰν ἀποκλείσῃς τὴν θύραν, μακράν σου τυγχάνων οὐ βλάψει σε· ἀπόκλεισον τὴν θύραν σου καὶ μάκρυνον ἀπό σου καὶ οὐ βλάψει σε· ἐὰν δὲ δέξῃ τὸ σπέρμα τῆς ἐπιθυμίας, αὔξει διὰ τῶν λογισμῶν· ῥίζας βάλλει· ἐκδεσμεῖ σου τὴν διάνοιαν· εἰς βόθρον σε φέρει κακῶν· ἀλλὰ πολλάκις λέγεις· πιστός εἰμι καὶ οὐ περιγίνεταί μου

24-25 Prov. *6*, 27.
31-32 Cf. Prov. *4*, 24.
41-42 Eccl. *10*, 4.

25 οὐ κατακαύσει] κατακοῦσαι V° ἁμαρτία + τὰ V° καὶ < V°.
26 νοητὰ < V° καὶ σκοτοῖ — καρδίας < V°.
30 ἄνθρωπε < V° καταγωνιζόμενος < V°.
31 αὐτοπροαιρέτως < V°.
34-35 οὔτε τι τῶν παρανομημάτων < V°.
36 λογίζεσθαι — παράνομα < V°.
39 τίς ἐστι κάκιστος < V°.
40 βίᾳ < V°.

μήσας ἐν ἀρχῇ πέλυκας ὕστερον καὶ πῦρ πολυπραγμόνει· ἀρχόμενος ὀφθαλμιᾶν ἰατρεύου κατὰ καιρὸν, ἀλλὰ μὴ τυφλωθεὶς, τότε ζήτει τὸν ἰατρόν.

4. Ἀρχηγὸς μὲν οὖν ἁμαρτίας ὁ διάβολος καὶ γεννήτωρ κακῶν· τοῦτο δ' Ἰησοῦς εἴρηκεν, ὁ κύριος, οὐκ ἐγὼ, « ὅτι ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει »· πρὸ αὐτοῦ γὰρ ἥμαρτεν οὐδείς· ἥμαρτεν δ' οὐκ ἐκ φύσεως ἐπάναγκες τὸ ἁμαρτητικὸν λαβών· ἐπεὶ πάλιν ἀνατρέχει τῆς ἁμαρτίας, ἡ πρόφασις εἰς τὸν οὕτω κατασκευάσαντα, ἀλλ' ἀγαθὸς κατασκευασθεὶς γέγονεν ἐξ οἰκείας προαιρέσεως διάβολος, ἐκ τῆς πράξεως λαβὼν τὴν προσηγορίαν· ἀρχάγγελος γὰρ ὢν ἀγαθὸς διάβολος ὕστερον ἀπὸ τοῦ διαβάλλειν ἐκλήθη καὶ ἀγαθὸς ὢν ὑπηρέτης Θεοῦ γέγονε σατανᾶς φερώνυμος· ὁ γὰρ σατανᾶς εἰς τὸν ἀντικείμενον διάβολον ἑρμηνεύεται· ἐστὶ δ' οὐκ ἐμὰ ταῦτα διδάγματα, ἀλλ' Ἰεζεκιὴλ τοῦ πνευματοφόρου προφήτου· ἐκεῖνος γὰρ λαβὼν θρῆνον ἐπ' αὐτὸν λέγει· « σὺ ἀποσφράγισμα ὁμοιώσεως καὶ στέφανος κάλλους ἐν τῷ παραδείσῳ τοῦ Θεοῦ ἐγενήθης »· καὶ μετ' ὀλίγα· « ἐγενήθης ἄμωμος σὺ ἐν ταῖς ἡμέραις σου, ἀφ' ἧς ἡμέρας σὺ ἐκτίσθης, ἕως οὗ εὑρέθη τὰ ἀδικήματα ἐν σοί ».

ἀξίνη πρὸς τὴν ῥίζαν τῶν δένδρων κεῖται· πᾶν οὖν δένδρον μὴ ποιοῦν καρπὸν καλὸν ἐκκόπτεται καὶ εἰς πῦρ βάλλεται » Matth. *3*, 10.

52-53 1. Ioh. *3*, 8; cf. « ἐκεῖνος ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ' ἀρχῆς » Ioh. *8*, 44.

63-64 Ezech. *28*, 12 b; 13.

64-66 Ezech. *28*, 15.

---

48 πολυπραγμονεῖς Rc.
49 ἰατρεύου A.
49-50 τυφληθῇς M^{a} corr. ζητήσεις Rc.
51 ἁμαρτιῶν K.
53 οὐδείς] οὐδὲ εἷς Rc.
(55 ἡ τῆς ἁμαρτίας πρόφασις Rc).
60 εἰς — ἑρμηνεύεται] τὸν διάβολον ἑρμηνεύει C (διάβολον < Rc).
(61 ταῦτα τὰ Rc.).
63 ὁμοιώματος C ὁμοιώσεως A.
65 ἀφ' — ἐκτίσθης < C.

ἐπιθυμία, κἂν ἐνθυμηθῶ πυκρότερον· ἀλλὰ καὶ πέτραν ἔρρηξε πολλάκις ῥίζα εὑρεθεῖσα· μὴ δέξῃ τὸν σπόρον, ἐπεὶ διαρρήσει σου τὴν πίστιν· πρὶν ἢ ἀνθήσει, πρόρριζον ἔξελε τὸ κακόν· μὴ ῥᾳθυμήσῃς ἐξαρχῆς ὕστερον πέλυκας ὕστερον καὶ πῦρ πολυπραγμονήσῃς· ἀρχόμενος ὀφθαλμιᾶν θεραπεύου εὐκαίρως κατὰ καιρόν, ἵνα μὴ τυφλωθῇς· τότε ζητήσεις τὸν ἰατρόν.

4. Ἀρχηγὸς μὲν οὖν ἁμαρτίας ὁ διάβολος καὶ γεννήτωρ κακῶν. τοῦτο δ' ὁ κύριος Ἰησοῦς εἴρηκεν, οὐκ ἔγνω αὐτὸς, « ὅτι ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει »· πρὸ αὐτοῦ γὰρ ἥμαρτεν οὐδείς. ἥμαρτε δ' οὐκ ἐκ φύσεως ἐπάναγκες τὸ ἁμαρτάνειν λαβών. ἐπεὶ πάλιν ἀνατρέχει τῆς ἁμαρτίας ἡ πρόφασις ἐξ οἰκείας προαιρέσεως εἰς τὸν οὕτω κατασκευάσαντα, ἀλλ' ἀγαθὸς κατασκευασθεὶς, διάβολος γέγονεν ἐκ τῆς πράξεως λαβὼν καὶ τὴν προσηγορίαν· ἀρχάγγελος γὰρ ὢν ἀγαθὸς διάβολος ἐκλήθη ἀπὸ τοῦ διαβάλλειν καὶ ἀγαθὸς ὢν Θεοῦ ὑπηρέτης, γέγονε σατανᾶς φερωνύμως· ὁ γὰρ σατανᾶς εἰς τὸν ἀντικείμενον ἑρμηνεύεται τὸν διάβολον ἑρμηνεύει· ἐστὶ δ' οὐκ ἐμὰ ταῦτα τὰ διδάγματα, ἀλλ' ὠφελήθημεν παρὰ Ἰεζεκιήλ· ἐκεῖνος γὰρ λαβὼν θρῆνον ἐπ' αὐτὸν λέγει· « σὺ ἀποφράγισμα ὁμοιότητος καὶ στέφανος κάλλους παραδείσῳ Θεοῦ ἐγενήθης »· καὶ μετ' ὀλίγα· « ἐγενήθης

51-52 Cf. Ier. *23*, 29 *und* Matth. *3*, 10.
55-56 1. Ioh. *3*, 8, cf. Ioh. *8*, 44.
66-67 Ezech. *28*, 12 b. 13.
67-68 Ezech. *28*, 15.

---

48 πυκνότερον V^{c}.
51 ῥᾳθυμήσας ἐξαρχῆς < V^{c}.
52 πολυπραγμονεῖς V^{c}.
53 ζητήσῃς V^{c}.
54 γεννήτωρ + τῶν V^{c}
55 ὁ — εἴρηκεν] Ἰησοῦς εἶπεν ὁ κύριος V^{c} ἔγνω] ἐγὼ V^{c} αὐτὸς + εἰπὲ περὶ αὐτοῦ V^{c}.
56 γὰρ < V^{c}.
58 πάλιν < V^{c}
58-59 τῆς — προαιρέσεως] ἡ ἁμαρτία V^{c}.
61 ἀρχάγγελος γὰρ] καὶ ἀρχάγγελος V^{c}.
62 καὶ < V^{c}.
63 φερωνύμως < V^{c} εἰς τὸν ἀντικείμενον ἑρμηνεύεται < V^{c}.
64 ἔστι δ' < V^{c}.
66-67 καὶ στέφανος κάλλους < V^{c}.
67 παραδείσῳ + τοῦ V^{c}.

Πάνυ καλῶς τὸ εὑρέθη ἐν σοί· οὐ γὰρ ἔξωθεν ἐπεισηνέχθη, ἀλλ᾽ αὐτὸς ἐγέννησας τὸ κακὸν καὶ τὴν αἰτίαν ἐξῆς εἴρηκεν· « ὑψώθη ἡ καρδία σου ἐν τῷ κάλλει σου διὰ τὸ πλῆθος τῶν ἁμαρτιῶν σου ἐπὶ τὴν γῆν ἔρριψά σε »· καὶ τούτῳ συμφώνως ὁ Κύριος ἐν εὐαγγελίοις λέγει· « ἐθεώρουν τὸν σατανᾶν ὡς ἀστραπὴν πεσόντα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ».

Βλέπεις παλαιᾶς διαθήκης πρὸς καινὴν συμφωνίαν; οὗτος ἐκπεσὼν συναπέστησε πολλούς· οὗτος ἐμβάλλει τοῖς πειθομένοις τὰς ἐπιθυμίας· ἐκ τούτου πορνεία καὶ μοιχεία καὶ πᾶν εἴ τι κακόν· διὰ τοῦτον ὁ πατὴρ ἡμῶν Ἀδὰμ ἐκ παρακοῆς ἐξεβλήθη καὶ ἀντὶ παραδείσου θαυμασίου αὐτομάτους φέροντος καρποὺς τὴν ἀκανθοφόρον ἀντηλλάξατο γῆν.

5. Τί οὖν; ἐρεῖ τις· ἀπολώλαμεν ἀπατηθέντες; ἀρ᾽ οὐκ ἔστιν λοιπὸν σωτηρία; πεπτώκαμεν· ἄρ᾽ οὐκ ἔστιν ἀναστῆναι; ἐτυφλώθημεν· ἄρ᾽ οὐκ ἔστιν ἀναβλέψαι; χωλοὶ γεγόναμεν· ἄρ᾽ οὐκ ἔστιν ἀρτιποδῆσαι; ἵνα δὲ συντόμως εἴπῃ τις, ἀπεθάνομεν· ἄρ᾽ οὐκ ἔστιν ἀναστῆναι; ὁ τὸν Λάζαρον τετραήμερον ἐγείρας, ἄνθρωπε, ἆρα τὸν ζῶντά σε μᾶλλον οὐκ εὐκοπώτερον ἀναστήσει; ὁ τὸ τίμιον αἷμα δοὺς ὑπὲρ ἡμῶν αὐτὸς ἡμᾶς ῥύσεται τῆς ἁμαρτίας· μὴ ἀπογνῶμεν ἑαυτῶν, ἀδελφοί· μὴ ἀπορρίψωμεν ἑαυτοὺς εἰς ἀνέλπιστον κατάστασιν· δεινὸν γάρ ἐστι τὸ μὴ πιστεύειν εἰς μετανοίας ἐλπίδα· ὁ μὴ προσδοκῶν τὴν σωτηρίαν ἀφειδῶς προστίθησι τὰς ἁμαρτίας· ὁ δὲ τὴν ἰατρείαν ἐλπίσας τὸ λοιπὸν ἑαυτοῦ φείδεται· καὶ γὰρ λῃστὴς ὁ

69-70 Ezech. *28*, 17.
71-72 Luc. *10*, 18.
80 Cf. « μὴ ὁ πίπτων οὐκ ἀνίσταται; » Ier. *8*, 4.
83 Cf. Ioh. *11*, 1-44.

(69 ἐν] ἐπὶ Rc).
70 ἔρριψάς σε Rc.
73 παλαιᾶς — συμφωνίαν] παλαιὰν συμφωνίαν πρὸς καινήν C.
77 ἐξεβλήθη] πέπτωκε C. (θαυμασίου < Rc) θαυμασίου, αὐτομάτως φέροντος καρποὺς A.
(78 ἀντηλλάξατο] ἀντικατηλλάξατο Rc).
80 λοιπὸν < Rc.
(82 ἀρτιποδῆσαι] ὀρθοποδῆσαι Rc).
85 δοὺς ὑπὲρ ἡμῶν A.
(90 καὶ] ὁ Rc).
90-91 ὁ μὴ προδοκῶν τὴν δωρεὰν Rc.

ἄμωμος σὺ ἐν ταῖς ἡμέραις σου, ἀφ' ἧς ἡμέρας σὺ ἐγενήθης, ἄχρις οὗ εὑρέθη τὰ ἀδικήματα ἐν σοί ».

Πάνυ καλῶς τὸ εὑρέθη ἐν σοί· οὐ γὰρ ἔξωθεν ἐπισυνήχθη, ἀλλ' αὐτὸν ἐγέννησας τὸ κακὸν καὶ διὰ τὰς ἁμαρτίας σου ἐτραυματίσθης καὶ τὴν αἰτίαν ἐξῆς εἴρηκεν· « ὑψώθη ἡ καρδία σου ἐπὶ τῷ κάλλει σου διὰ τὸ πλῆθος τῶν ἁμαρτιῶν σου καὶ ἐπὶ τὴν γῆν ἔρριψά σε »· καὶ ὁ Κύριος πάλιν ἐν εὐαγγελίοις λέγει· « ἐθεώρουν τὸν σατανᾶν ὡς ἀστραπὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεσόντα ».

Βλέπεις παλαιὰν συμφωνίαν πρὸς καινήν; οὗτος πεσών, συναπέστησε πολλῆς· οὗτος ἐμβάλλει τὰς ἐπιθυμίας τοῖς πειθομένοις· ἐκ τούτου μοιχεία, πορνεία καὶ πᾶν εἴ τι κακόν· διὰ τοῦτο ὁ προπάτωρ ἡμῶν Ἀδὰμ ἐκ παρακοῆς πέπτωκε καὶ ἀντὶ παραδείσου αὐτομάτως φέροντος καρπὸν ἀκανθηφόρον ἀντικατηλλάγην ἀκανθηφόρον ἔσχε τὴν γῆν.

5. Τί οὖν; ἐρεῖ τις· ἀπολώλαμεν ἀπατηθέντες; ἆρ' οὐκ ἔστι λοιπόν; πεπτώκαμεν· ἆρ' οὐκ ἔστιν ἀναστῆναι; ἐτυφλώθημεν· ἆρ' οὐκ ἔστιν ἀναβλέψαι; χωλοὶ γεγόναμεν, ἆρ' οὐκ ἔστιν ἀρτιποδῆσαι σωτηρία· πεπτώκαμεν καὶ οὐκ ἔστιν ἀναστῆναι, ἐτυφλώθημεν καὶ οὐκ ἔστιν ἀναβλέψαι· χωλοὶ γεγόναμεν καὶ οὐκ ἔστι ὀρθοποδῆσαι· ἵνα ἄρτι τὸν σύντομον εἴπωμεν, ἀπεθάνομεν καὶ οὐκ ἔστι ἀναστῆναι· ἆρ' ὁ τὸν Λάζαρον τετραήμερον ἐγείρας τὸν ὀδωδότα, οὐ δύναται ἀναστῆσαι; ὁ τὸ τίμιον αἷμα

72-74 Ezech. *28*, 17.
75-76 Luc. *10*, 18.
84-86 Cf. Ier. *8*, 4.
89-90 Cf. Ioh. *11*, 1-44.

---

68 σὺ < V^{c} ἐγεννήθης] ἐκτίσθης M^{b} corr V^{c}.
70 πάνυ — σοί < V^{c} οὐ γὰρ] οὐκ V^{c}.
71 ἀλλ'αὐτὸν ἐγέννησας] ἐγίνησας V^{c}
71-72 καὶ — καὶ < A.
78 πολλοὺς V^{c}.
80 τοῦτον V^{c} Ἀδάμ < V^{c}.
81 καρποὺς V^{c}.
82 ἀκανθηφόρον ἀντικατηλλάγην < V^{c} ἀκανθοφόρον V^{c} τὴν < V^{c}.
83 ἀπατηθέντες < V^{c}
83-84 ἆρ' — λοιπόν] ἡ ἁμαρτία δεινὸν καὶ οὐκ ἔστι σωτηρία; V^{c}.
84-86 πεπτώκαμεν — σωτηρία < V^{c}.
89 καὶ < V^{c} ἆρ' < A·

τὴν δωρεὰν μὴ προσδοκῶν εἰς ἀπόνοιαν χωρεῖ· ἐλπίσας δὲ τὴν ἄφεσιν εἰς μετάνοιαν ἔρχεται πολλάκις.

Εἶτα ὅφις μὲν ἀποτίθεται τὸ γῆρας, ἡμεῖς δ' οὐκ ἀποθησόμεθα τὴν ἁμαρτίαν; καὶ ἀκανθώδης γῆ γεωργηθεῖσα καλῶς εἰς καρποφόρον μετεβλήθη· ἡμῖν δ' ἀδιόρθωτος ἡ σωτηρία; ἡ μὲν οὖν φύσις ἐπιδέχεται τὴν σωτηρίαν· ζητεῖται δὲ λοιπὸν ἡ προαίρεσις.

6. Φιλάνθρωπος ὁ Θεὸς καὶ φιλάνθρωπος οὐκ ὀλίγον· μὴ γὰρ εἴπῃς· ἐπόρνευσα, ἐμοίχευσα, δεινά μοι πέπρακται, καὶ οὐχ ἅπαξ, ἀλλὰ καὶ πολλάκις· ἆρα συγχωρεῖ; ἆρα παρέξει τὴν ἀμνηστείαν; ἄκουε τί λέγει ὁ ψαλμῳδός· « ὡς πολὺ τὸ πλῆθος τῆς χρηστότητός σου, Κύριε »· οὐ νικᾷ σου τὰ ἁμαρτήματα τὸ πλῆθος τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ Θεοῦ· οὐ νικᾷ σου τὰ τραύματα τὴν ἀρχιατρικὴν ἐμπειρίαν· δὸς μόνον σεαυτὸν μετὰ πίστεως· ἔξιπε τῷ ἰατρῷ τὸ πάθος, λέγων κατὰ τὸν Δαβίδ· « εἶπα, ἐξαγορεύσω κατ' ἐμοῦ τὴν ἀνομίαν μου τῷ Κυρίῳ »· καὶ γενήσεται καὶ ἐπὶ σοῦ τὸ παραπλήσιον, τὸ ἑξῆς εἰρημένον· καὶ αὐτὸς ἀφῆκεν τὴν ἀσέβειαν τῆς ἁμαρτίας σου.

7. Θέλεις ἰδεῖν φιλανθρωπίαν Θεοῦ, σὺ ὁ νεωστὶ πρὸς τὴν κατήχησιν ἐληλυθώς; θέλεις ἰδεῖν Θεοῦ φιλανθρωπίαν καὶ τῆς μακροθυμίας τὸ πλῆθος; παρήκουσεν Ἀδὰμ ὁ πρωτόπλαστος τοῦ Θεοῦ· ἆρ' οὐκ ἐδύνατο τὸν θάνατον εὐθὺς ἐπαγαγεῖν; ἀλλ' ὅρα τί ποιεῖ ὁ φιλανθρωπότατος Κύριος· ἐκβάλλει μὲν αὐτὸν τοῦ παραδείσου· τῆς γὰρ ἐκεῖ διατριβῆς ἀνά-

101-102 Ps. *30*, 20.
105-106 Ps. *31*, 5.
107-108 Cf. « καὶ σὺ ἀφῆκας τὴν ἀσέβειαν τῆς καρδίας μου » Ps. *31*, 5.
114 Cf. Gen. *3*, 24.

---

91 χωρεῖ] ἔρχεται c χωρεῖ A.
93 ὅφις μὲν] ὁ μὲν ὄφις Rc.
95 μετεβλήθη C.
(99 ἐμοίχευσα — τὰ c).
102-104 τὰ ἁμαρτήματα — ἐμπειρίαν] τὰ τραύματα τὴν ἀρχιατρικὴν ἐμπειρίαν, οὐ νικᾷ σου τὰ ἁμαρτήματα τὸ πλῆθος τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ Θεοῦ R ἀρχιατρικὴν] ἰατρικὴν C A.
105 ἔξειπε A λέγων] λέγε Rc εἶπα < c.
106-107 καὶ γενήσεται καὶ... A καὶ γενήσεται — εἰρημένον < C καὶ ἐπὶ] ἐπὶ c.
108 ἐφῆκεν Rc (ἁμαρτίας μου] καρδίας σου Rc).
110 ἐληλυθώς] ἐλθὼν Rc Θεοῦ — γνῶναι Rc.

ὑπὲρ ἡμῶν ἐκχέας οὐ δύναται ῥύσασθαι ἡμᾶς τῆς ἁμαρτίας; μὴ ἀπογνῶμεν ἑαυτούς, ἀδελφοί, μὴ ῥίψωμεν ἑαυτοὺς εἰς ἀνέλπιστον κατάστασιν· δεινὸν γάρ ἐστι τὸ μὴ πιστεύειν εἰς μετάνοιαν· ὁ μὴ προσδοκῶν γὰρ τὴν σωτηρίαν ἀφειδῶς προστίθησι τὰ κακά· ὁ δὲ τὴν ἰατρείαν ἐλπίσας εὐμαρῶς λοιπὸν ἑαυτοῦ φείδεται· λῃστὴς ὁ μὴ δωρεὰν προσδοκῶν εἰς ἀπόνοιαν αὔξει· ἐλπίσας δ' εἰς μετάνοιαν χωρεῖ πολλάκις.

Εἶτα ὅφις μὲν ἀποτίθεται τὸ γῆρας, ἡμεῖς δ' οὐκ ἀποτιθέμεθα τὴν ἁμαρτίαν; καὶ ἀκανθώδης γεωργηθεῖσα γῆ εἰς καρποφόρον μετέβαλλεν· ἡμεῖς δὲ διδασκόμενοι οὐ βελτίω θησόμεθα; ἐπιδέχεται ἡ φύσις τὴν σωτηρίαν, ζητεῖ δὲ τὴν προαίρεσιν.

6. Φιλάνθρωπος ὁ Θεὸς καὶ φιλάνθρωπος οὐκ ὀλίγον· μὴ εἴπῃς· ἐπόρνευσα, ἐμοίχευσα, τὰ δεινά μοι πέπρακται, ἆρα συγχωρήσει; ἄκουε τί λέγει ὁ ψαλμῳδός· « ὡς πολὺ τὸ πλῆθος τῆς χρηστότητός σου, Κύριε »· οὐ νικᾷ σου τὰ συναχθέντα ἁμαρτήματα τὸ πλῆθος τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ Θεοῦ· οὐ νικᾷ σου τὰ τραύματα ὁ τὴν ἰατρικὴν ἐμπειρίαν ἔχων· δὸς μόνον σεαυτὸν μετὰ πίστεως· λέγε τῷ ἰατρῷ τὴν κάκωσιν· εἰπέ· « ἐξαγορεύσω κατ' ἐμοῦ τὴν ἀνομίαν μου τῷ Κυρίῳ, καὶ σὺ ἀφῆκας τὴν ἀσέβειαν τῆς καρδίας μου ».

7. Θέλεις ἰδεῖν Θεοῦ φιλανθρωπίαν· ἐν τοῖς ῥητοῖς τῆς γραφῆς οὐ πάνυ πιστεύεις, νεωστὶ εἰσελθὼν εἰς τὴν κατήχησιν· θέλεις ἰδεῖν οὕτως ἄλλους σωθέντας, ἵνα πι-

105-106 Ps. *30*, 20.
109-111 Ps. *31*, 5.

95 εὐμαρῶς < A.
100 μετέβαλεν V°.
104 τὰ < A.
108 ἀρχιατρικὴν V° ἰατρικὴν C A.
109 εἰπὲ + καὶ αὐτὸς μετὰ τὸν Δαβὶδ εἶπα V°.
112 ἐν] εἰ V°.

ξιος ἦν διὰ τὴν ἁμαρτίαν· κατοικίζει δὲ τοῦ παραδείσου κατέναντι, ἵνα βλέπων, ὅθεν ἐξέπεσε καὶ ἐξ οἵων εἰς οἷα κατηνέχθη, λοιπὸν ἐκ μετανοίας σωθῇ· Κάϊν, ὁ πρωτότοκος ἄνθρωπος, ἀδελφοκτόνος γέγονεν, εὑρετὴς τῶν κακῶν καὶ φόνων ἀρχηγὸς καὶ βάσκανος πρῶτος· ἀλλ' ἀνελὼν τὸν ἀδελφὸν τί κατακρίνεται; « στένων καὶ τρέμων ἔσῃ ἐπὶ τῆς γῆς »· μέγα τὸ ἁμάρτημα καὶ μικρὰ ἡ καταδίκη.

8. Φιλανθρωπία μὲν οὖν ἀληθῶς καὶ αὕτη Θεοῦ· ἀλλ' ἔτι μικρὰ πρὸς τὰ ἐπιφερόμενα· λόγισαί μοι τὰ ἐπὶ Νῶε· ἥμαρτον οἱ γίγαντες καὶ παρανομία πολλὴ τότε τῆς γῆς κατεχύθη καὶ διὰ ταύτην κατακλυσμὸς ἔμελλεν ἐπέρχεσθαι· καὶ τῷ πεντακοσιοστῷ μὲν ἔτει τὴν ἀπειλὴν ἐκφέρει ὁ Θεὸς, τῷ δ' ἑξακοσιοστῷ τὸν κατακλυσμὸν ἐπήγαγεν· βλέπεις φιλανθρωπίας Θεοῦ πλάτος εἰς ἑκατὸν ἐτῶν παρατεινομένης χρόνον;

Ἆρα γὰρ ὅπερ ἐποίησε τότε μετὰ τὴν ἑκατονταετίαν, οὐκ ἐδύνατο καὶ παραχρῆμα ποιῆσαι; ἀλλ' ἐπίτηδες παρέτεινεν διδοὺς ἔνδομα τῆς μετανοίας· βλέπεις Θεοῦ ἀγαθότητα; καὶ εἴ γε μετενόησαν οἱ τότε, οὐκ ἂν ἀπέτυχον τῆς τοῦ Θεοῦ φιλανθρωπίας.

9. Ἐλθέ μοι λοιπὸν καὶ ἐπὶ τοὺς ἄλλους τοὺς ἐκ μετανοίας

120 Gen. *4*, 12.
122-128 Cf. Gen. *6* - *7*.
124 Cf. « καὶ ψεῦδος καὶ φόνος καὶ κλοπὴ καὶ μοιχεία κέχυται ἐπὶ τῆς γῆς » Os. *4*, 2.

---

115 δὲ + αὐτὸν Rc.
123 λόγισαι + γὰρ Rc.
124 κατεχύθη τῆς γῆς Rc. 125-126 τῷ μὲν πεντακοσιοστῷ Rc.
128 ἔτη Rc. παρατεινομένης + τὸν Rc.
129 τότε < Rc.
129-130 καὶ οὐκ ἐδύνατο Rc.
131 ἔνδομα τῆς μετανοίας] ἔννομα τῆς διανοίας Rc βλέπεις Θεοῦ ἀγαθότητα < Rc.
132 οἱ < A.

στεύσης, ὅτι καὶ ἐπὶ σοῦ δύναται οὕτω γενέσθαι; θέλεις ἰδεῖν Θεοῦ φιλανθρωπίαν πολλήν; ἄκουσον περὶ τοῦ Ἀδάμ, πρῶτος τοῦ Θεοῦ· ἆρ' οὐκ ἐδύνατο εὐθέως ἐπαγαγεῖν τὸν θάνατον; ἀλλ' ὅρα τί ποιεῖ ὁ φιλανθρωπότατος Κύριος· ἐκβάλλει μὲν αὐτὸν τοῦ παραδείσου, ὅθεν ἐξέπεσεν καὶ ἐξιὼν εἰς οἷα κατηνέχθη λοιπὸν βλέπων· τῆς γὰρ διατριβῆς ἀνάξιος ἦν διὰ τὴν ἁμαρτίαν ἐκ μετανοίας σωθῇ· Κάϊν, ὁ πρωτότοκος, ἀδελφοκτόνος γέγονεν, εὑρετὴς τῶν κακῶν, ἀρχηγὸς τῶν φόνων, φθονερὸς πρῶτον· καὶ ἀνελὼν τὸν ἀδελφὸν καταδιακρίνεται; « στένων καὶ τρέμων ἔσῃ ἐπὶ τῆς γῆς »· μέγα τὸ ἁμάρτημα, μικρὰ ἡ καταδίκη.

8. Φιλανθρωπία μὲν οὖν ἀληθῶς καὶ αὐτὴ Θεοῦ· ἀλλ' ἔτι μικρὰ πρὸς τὰ ἐπιφερόμενα· λόγισαι γάρ μοι τὰ ἐπὶ Νῶε· ἥμαρτον οἱ γίγαντες καὶ παρανομίαν τοσαύτην καὶ διὰ ταύτην κατακλυσμὸς ἔμελλεν ἐπέρχεσθαι· καὶ τῷ πεντακοσιοστῷ μὲν ἔτει τὴν ἀπειλὴν ἐκφέρει ὁ Θεὸς, λέγει τῷ Νῶε· τῷ δ' ἑξακοσιοστῷ ἐπάγει τὸν κατακλυσμὸν ἐπὶ τὴν γῆν· βλέπεις πλάτος φιλανθρωπίας Θεοῦ εἰς ἑκατὸν ἔτη ἐπιτεινόμενον;

Ἆρα γὰρ ὅπερ ἐποίησε τότε μετὰ τὴν ἑκατονταετίδα, παραχρῆμα οὐκ ἠδύνατο ποιῆσαι; ἀλλ' ἐπίτηδες παρέτεινεν, ἵν-

118-119 Cf. Gen. *3*, 24.
124 Gen. *4*, 12.
127-132 Cf. Gen. *6-7*.

116 ἄκουσον περὶ τοῦ] παρήκουσεν V°.
117 ἆρ' < V°.
118 ὅρα τί ποιεῖ < V° Κύριος < V°.
119 αὐτὸν < V° 119-121 ὅθεν — ἁμαρτίαν] κατέναντι δὲ μετοικίζει, ἵνα βλέπων V°.
121 ὁ πρωτότοκος < V°.
122 γέγονεν < V°.
123 πρῶτος V° ἀνελὼν — καταδιακρίνεται] ἀνελόντι καταδικάζεται V°.
124 ἔσῃ < V°.
126 οὖν < V° καὶ αὐτὴ Θεοῦ < V°.
127 πρὸς τὰ ἐπιφερόμενα < V° γάρ μοι < V°
128 καὶ παρανομίαν — ταύτην] τοσαύτη· V°.
129 ἐπέρχεσθαι· καὶ] ἔρεσθαι V° μὲν < V°.
129-130 τὴν — Θεὸς < V°.
130 δ' < V°.
133 ἆρα γὰρ < V° ἑκατονταετίαν M^{b} corr μετὰ τὸν ἑκατονταετίδα < V°.

σωθέντας· ἀλλ' ἴσως καὶ ἐν γυναιξὶν ἐρεῖ τις· ἐπόρνευσα, ἐμοίχευσα, ἐμόλυνα τὸ σῶμα παντοίας ἀκολασίαις· ἆρ' ἔστι σωτηρία; ἀβόπλεφον εἰς τὴν Ῥαὰβ, ὦ γύναι, καὶ προσδόκα καὶ σὺ τὴν σωτηρίαν· εἰ γὰρ ἡ φανερῶς καὶ δημοσίᾳ πορνεύσασα διὰ μετανοίας ἐσώθη, ἆρ' ἡ ἅπαξ ποτὲ πορνεύσασα πρὸ τῆς χάριτος διὰ μετανοίας καὶ νηστειῶν οὐ σώζεται; πῶς γὰρ ἐσώθη ἐκείνη, ζήτησον· τοῦτο μόνον εἰποῦσα· « ὅτι ὁ Θεὸς ὑμῶν ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς, ὁ Θεὸς ὑμῶν ». ἑαυτῆς γὰρ οὐκ ἐτόλμησεν εἰπεῖν διὰ τὴν ἀσέλγειαν· καὶ εἰ θέλεις δέξασθαι τοῦ σωθῆναι ταύτην μαρτυρίαν ἔγγραφον ἔχεις ἀνάγραπτον ἐν ψαλμοῖς· « μνησθήσομαι Ῥαὰβ καὶ Βαβυλῶνος τοῖς γιγώσκουσί με » · ὦ μεγάλης Θεοῦ φιλανθρωπίας καὶ πορνῶν μνημονευούσης ἐν γραφαῖς· ἀλλ' οὐχ ἁπλῶς· μνησθήσομαι Ῥαὰβ καὶ Βαβυλῶνος. ἀλλὰ μετὰ τοῦ· τοῖς γινώσκουσί με.

Ἔστιν οὖν καὶ ἐπ' ἀνδρῶν σωτηρία καὶ ἐπὶ γυναικῶν ὁμοίως. ἡ διὰ μετανοίας προξενουμένη.

10. Κἂν ὁλόκληρος δ' ὁ λαὸς ἁμάρτῃ, οὐ νικᾷ τὴν τοῦ Θεοῦ φιλανθρωπίαν· ἐμοσχοποίησεν ὁ λαὸς, ἀλλ' οὐκ ἀπέστη τῆς φιλανθρωπίας ὁ Κύριος· ἠρνήσαντο τὸν Θεὸν ἄνθρωποι, ἀλλ' ὁ Θεὸς ἑαυτὸν οὐκ ἠρνήσατο· « οὗτοι οἱ θεοί σου, Ἰσραὴλ » εἰρήκασι καὶ πάλιν συνήθως ὁ Θεὸς σωτὴρ αὐτῶν ἐγίνετο· οὐ μόνον δ' ὁ λαὸς ἥμαρτεν, ἀλλὰ καὶ Ἀαρὼν ὁ ἀρχιερεύς· Μωυσῆς γάρ ἐστιν ὁ λέγων· « καὶ ἐπ' Ἀαρὼν ἐγένετο ὀργὴ Κυ-

141-142 Cf. « ὅτι Κύριος, ὁ θεὸς ὑμῶν, ὃς ἐν οὐρανῷ ἄνω καὶ ἐπὶ γῆς κάτω » Ios. *2*, 11.

145-146 Ps. *86 (87)*, 4.

154 Cf. « ἀρνήσασθαι γὰρ ἑαυτὸν οὐ δύναται » 2. Tim. *2*, 13.

154-155 Exod. *32*, 4.

---

139 ποτὲ < Rc.
141 (εἰποῦσα] εἶπεν Rc) ἡμῶν R 142 (ἐπὶ + τῆς Rc).
143-144 δέξασθαι — ἔγγραφον] μαρτυρίαν ἔγγραφον δέξασθαι τοῦ σωθῆναι ταύτην Rc ἀνάγραπτον C.
145 τοῖς C 146 Θεοῦ] *finis lacunae codicis* V^b.
148 τοῦ] τοῦτο V^b.
151 ὁ < V^b Rc ἁμαρτήσῃ Rc.
153 Κύριος] Θεός Rc Θεὸν + οἱ V^b.
153-154 ἄνθρωποι τὸν Θεὸν Rc.
154 ἑαυτὸν] αὐτῶν C.
155-156 αὐτοῖς ἐγένετο V^b Rc.
156 οὐ — ἥμαρτεν < V^b Rc μόνος (?) δ' A.
157 ἐγενήθη V^b Rc.

δοσιν διδοὺς μετανοίας· βλέπεις Θεοῦ ἀγαθότητα; εἴτε μετε- 135
νόησαν οἱ τότε καὶ ἐτύγχανον Θεοῦ φιλανθρωπίας.

9. Ἐλθέ μοι λοιπὸν καὶ ἐπὶ τοὺς ἄλλους τοὺς ἐκ μετανοίας σωθέντας· ἀλλ' ἴσως καὶ ἐν γυναιξὶν ἐρεῖ τις· ἐπόρνευσα, ἐμοίχευσα, ἐμόλυνα τὸ σῶμα παντοίαις ἁμαρτίαις, κἂν ἐν γυναιξὶν ἐπόρνευσας, ἐμόλυνας τὸ σῶμα, ἄχρηστος γέγονας, ἆρ' 140
ἔστι σωτηρία ἐρεῖς; ἀπόβλεψον, ὦ γύναι, εἰς τὴν Ῥαὰβ καὶ θάρσησον εἰς τὴν σωτηρίαν· ἡ γὰρ φανερῶς καὶ δημοσίᾳ πορνεύσασα διὰ μετανοίας ἐσώθη· ἆρ' ἡ ἅπαξ ποτὲ πορνεύσασα πρὸ τῆς χάριτος διὰ μετανοίας καὶ νηστείας σώζεται· πῶς ἐσώθη ἐκείνη. ζήτησον· ἐπίστευσεν· εἶπε μόνον· « ὁ Θεὸς ὑμῶν, ὁ 145
Θεὸς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς, ὁ Θεὸς ὑμῶν » · ἑαυτὴς γὰρ οὐκ ἐτόλμησεν εἰπεῖν διὰ τὴν ἀσέλγειαν· μίμησαι τὴν πίστιν καὶ δέξαι τὴν σωτηρίαν· καὶ θέλεις γνῶναι ὅτι ἐσώθη, ἀνέγραπτόν ἐστιν ἐν ψαλμοῖς· « μνησθήσομαι Ῥαὰβ καὶ Βαβυλῶνος γινώσκουσί με » · ὦ μεγάλης τῆς Θεοῦ φιλανθρωπίας· ὦ μεγάλης 150
φιλανθρωπίας καὶ πορνῶν μνημονευούσης ἐν γραφαῖς· ἀλλ' οὐχ ἁπλῶς· μνησθήσομαι Ῥαὰβ καὶ Βαβυλῶνος, ἀλλὰ μετὰ τούτοις· γινώσκουσί με.

10. Ἔστι καὶ ἐπ' ἀνδρῶν σωτηρία καὶ ἐπὶ γυναικῶν ὁμοίως κανὼν ὁλόκληρος ἡ διὰ μετανοίας προσξενουμένη λαὸς 155
ἁμάρτῃ, οὐ νικᾷ τὴν τοῦ Θεοῦ φιλανθρωπίαν· ἐμοσχοποίησεν ὁ λαὸς, ἀλλ' οὐκ ἀπέστη ὁ Θεὸς τῆς φιλανθρωπίας· ἠρνήσαντο

145-146 Cf. Ios. *2*, 11.
149-150 Ps. *86 (87)*, 4.
148 Cf. 2. Tim. *2*, 13.

135 εἴθε V^{c}.
138-139 ἀλλ' — ἁμαρτίαις < V^{c}.
139 ἀκαθαρσίαις M^{b} corr V^{c}.
142 γὰρ < V^{c}.
143-144 διὰ — νηστείας < V^{c}.
145 ζήτησον < V^{c}.
149 Βαβυλῶνος + τοῖς V^{c}.
150 τῆς] τοῦ V^{c} ὦ μεγάλης φιλανθρωπίας < V^{c}.
152 μετὰ τούτοις] τοῖς V^{c}.
154-155 ὁμοίως — προσξενουμένη] Κἂν ὁλόκληρος V^{c}.
157 ἀλλ'] καὶ V^{c}.

ρίου· καὶ ἐδεήθην, φησὶν, ὑπὲρ αὐτοῦ καὶ συνεχώρησεν αὐτῷ »· εἶτα Μωυσῆς μὲν, αἰτῶν ὑπὲρ ἀρχιερέως ἁμαρτόντος, ἐδυσώπει τὸν Κύριον· υἱὸς δὲ μονογενὴς αἰτῶν ὑπὲρ ἡμῶν οὐ δυσωπεῖ τὸν Θεὸν, κἀκεῖνον μὲν τὸ πταισθὲν οὐκ ἐκώλυσεν ἐλθεῖν εἰς ἀρχιερωσύνην, σὲ δὲ τὸν ἐξ ἐθνῶν ἐλθόντα κεκώλυκεν ἐλθεῖν εἰς σωτηρίαν; μετανόησον, ἄνθρωπε, λοιπὸν καὶ οὐ κεκώλυταί σου ἡ χάρις· ἀνεπίληπτόν σου παράστησον εἰς τὸ ἑξῆς τὸν τρόπον· φιλάνθρωπος γὰρ ἀληθῶς ὁ Θεὸς καὶ οὐ δυνήσεται πᾶς χρόνος κατ' ἀξίαν εἰπεῖν αὐτοῦ τὴν φιλανθρωπίαν οὐδ' ἂν πᾶσαι αἱ γλῶσσαι συνέλθωσιν ἀνθρώπων ὁμοῦ, οὔτε οὕτως μέρος τι τῆς τοῦ Θεοῦ φιλανθρωπίας κατ' ἀξίαν διηγήσασθαι δυνήσονται· λέγομεν γὰρ ἡμεῖς μέρος τι τῶν γεγραμμένων περὶ τῆς εἰς ἀνθρώπους αὐτοῦ φιλανθρωπίας, ἀλλ' οὐκ οἴδαμεν, ὅσα καὶ ἀγγέλοις συνεχώρησεν· συγχωρεῖ γὰρ κἀκείνοις, ἐπειδὴ εἷς μόνος ὁ ἀναμάρτητος, ὁ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμᾶς καθαρίζων Ἰησοῦς.

11. Καὶ περὶ μὲν ἐκείνων αὐτάρκως· εἰ δὲ βούλει σοι περὶ ἡμῶν καὶ ἄλλους τύπους τῆς μετανοίας παραστῆναι· ἐλθὲ καὶ ἐπὶ τὸν Δαβὶδ τὸν μακάριον καὶ τύπον αὐτὸν λάβε μετανοίας· ἐσφάλη γὰρ ὁ μέγας· μετὰ κοίτην, τὸ δεῖλινὸν, περιπατῶν ἐπὶ

157-158 Cf. Deuter. *9*, 20. *Diese Worte finden sich nicht in der Bibel!*

177-178 Cf. « ἀνέστη Δαυεὶδ ἀπὸ τῆς κοίτης αὐτοῦ καὶ περιεπάτει ἐπὶ τοῦ δώματος τοῦ οἴκου τοῦ βασιλέως » 2. Reg. *11*, 2.

---

158 ἐσυνεχώρησεν V^b αὐτῷ + ὁ Θεός V^b Rc.
159 ἁμαρτάνοντος Rc.
160 δὲ + ὁ c Θεόν] πατέρα V^b Rc.
161 κἀκεῖνο V^b κἀκεῖνον μὲν τὸ πταισθὲν A.
162 ἐλθόντα] τα V^b κεκώλυκεν] κωλύσει C.
163 εἰσελθεῖν εἰς Rc.
163-164 μετανόησον ἂν λοιπὸν, ἄνθρωπε, καὶ οὐκολούται σοι ἡ χάρις V^b μετανόησον δὴ λοιπὸν, ἄνθρωπε καὶ οὐ κεκώλυταί σοι ἡ χάρις Rc.
164 ἀνεπίληπτον] ἄμεμπτον V^b Rc.
166 εἰπεῖν κατ' ἀξίαν V^b Rc.
167 αἱ < V^b.
168 τῆς < Rc.
(168 κατ' ἀξίαν < c).
171 οἴδαμεν, ὅσα] οἶδας ὃς V^b οἶδας ὅσα Rc.
(172 ὁ < c).
172 τῶν ἁμαρτιῶν ἡμᾶς A.
174 εἰ δὲ βούλει] η δε βουλη V^b.
175 παραστῆσαι V^b παραστῆναι A.
176 ἐπὶ τὸν] ἐπὶ V^b Rc.

οἱ ἄνθρωποι τὸν Θεὸν, ἀλλ' ὁ Θεὸς ἑαυτὸν οὐκ ἠρνήσατο· « οὗτοι οἱ θεοί σου, Ἰσραὴλ » εἰρήκασι καὶ πάλιν συνήθως ὁ Θεὸς σωτὴρ αὐτῶν ἐγένετο καὶ οὐ μόνον ὁ λαὸς ἥμαρτεν, ἀλλὰ καὶ Ἀαρὼν ὁ ἀρχιερεύς· Μωυσῆς γάρ ἐστιν ὁ λέγων· « καὶ ἐπ' Ἀαρὼν ἐγένετο ὀργὴ Κυρίου· καὶ ἐδεήθην, φησὶν, ὑπὲρ αὐτοῦ καὶ συνεχώρησεν αὐτῷ ὁ Θεός »· εἶτα Μωυσῆς ὑπὲρ ἀρχιερέως τῶν δυσωπεῖ τὸν Θεὸν καὶ Ἰησοῦς μονογενὴς αἰτῶν οὐ δυσωπεῖ τὸν Θεόν; εἶτα τὸν Ἀαρὼν πταίσαντα οὐκ ἐκώλυσεν εἰσελθεῖν εἰς ἀρχιερωσύνην, σὲ δὲ τὸν ἐξ ἐθνῶν ἐλθόντα κεκώλυκεν εἰσελθεῖν εἰς τὴν σωτηρίαν; μετανόησον λοιπὸν καὶ αὐτὸς ὁμοίως καὶ οὐ κεκώλυταί σου ἡ χάρις· ἀνεπίληπτόν σου παράστησον εἰς τὸ ἑξῆς δυνήσεται πᾶς ἄνθρωπος κατ' ἀξίαν τὸν τρόπον· φιλάνθρωπος γὰρ ἀληθῶς ὁ Θεὸς καὶ οὐ δύναται ὁ πᾶς χρόνος ἐξειπεῖν αὐτοῦ τὴν φιλανθρωπίαν· οὐδ' ἂν πᾶσαι αἱ γλῶσσαι συνέλθωσιν ὁμοῦ, οὐδὲ μέρος τῆς τοῦ Θεοῦ φιλανθρωπίας διηγήσασθαι δυνήσονται· ἡμεῖς λέγομεν μέρος τῶν γεγραμμένων, ἄλλ' οὐκ οἴδαμεν, ὅσα καὶ ἀγγέλοις συνεχώρησεν· συγχωρεῖ γὰρ κἀκείνοις, ἐπειδὴ εἷς μόνος ἀναμάρτητος, ὁ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν καθαρίσας Ἰησοῦς.

11. Καὶ περὶ μὲν ἐκείνων αὔταρκές ἐστιν· ἡμεῖς δὲ λοιπὸν τὰ περὶ ἡμῶν θέλεις σὺ καὶ ἄλλους τύπους μετανοίας παρα-

159 Exod. *32*, 4.
161-163 Cf. Deuter. *9*, 20.

158 τὸν < V^{c}.
159 εἰρήκασι < V^{o} συνήθως < V^{c} Θεὸς + τοῦ Ἰσραὴλ V^{c}.
160 αὐτῶν ἐγένετο < V^{o} ἥμαρτεν < V^{c}.
161 γάρ < V^{o}.
163-164 τῶν — μονογενὴς < V^{c}.
164 οὐ < V^{o}
165 τὸν < V^{o}.
167 λοιπὸν < V^{o}.
168 ἀνεπίληπτόν] ἄληπτόν V^{c}.
168-169 εἰς — ἀξίαν < V^{c}.
171 οὐδὲ C.
175 ἡμῶν < V^{o} 176 Ἰησοῦς < V^{c}.
177 ἐστιν < V^{o}.
178-179 παραστήσω C.

τοῦ δώματος εἶδεν ἀδιαφόρως καὶ ἔπαθέ τι καὶ αὐτὸς ἀνθρώπινον· ἐτελέσθη ἡ ἁμαρτία, ἀλλ' οὐ συναπέθανεν ἡ περὶ τὴν ὁμολογίαν τοῦ πταίσματος εὐγνωμοσύνη.

Ἦλθε Νάθαν ὁ προφήτης ἔλεγχος ταχὺς ἰατρος τοῦ τραύματος· « ὠργίσθη », φησὶν, « ὁ Κύριος καὶ ἥμαρτες » ὁ ἰδιώτης ἔλεγεν τῷ βασιλεύοντι· ἀλλὰ Δαβὶδ ὁ βασιλεὺς οὐκ ἠγανάκτησεν· οὐ γὰρ προσεῖχε τῷ λαλοῦντι, ἀλλὰ τῷ ἀποστείλαντι· οὐκ ἐτύφωσεν αὐτὸν τὸ περιεστὸς τῶν στρατιωτῶν στῖφος· ἐνενόει γὰρ τὸν ἀγγελικὸν τοῦ Κυρίου στρατὸν καὶ « τὸν ἀόρατον ὡς ὁρῶν » ἠγωνίασεν καί φησι τῷ ἐλθόντι μᾶλλον δὲ δι' ἐκείνου μετανοῶν τῷ ἀποστείλαντι· « ἡμάρτηκα τῷ Κυρίῳ ». βλέπεις βασιλέως ταπεινοφροσύνην; βλέπεις ἐξομολόγησιν; μὴ γὰρ ἦν ἐλεγχθεὶς ὑπό τινος; μὴ πόλλοι συνήδεσαν τῷ πράγματι; ὀξέως ἐπράχθη τὸ πρᾶγμα καὶ ὁ προφήτης εὐθὺς παρῆν κατήγορος καὶ ὁ πταίσας ὡμολόγει τὸ κακόν· καὶ ἐπειδὴ εὐγνωμόνως ὡμολόγησεν, ὀξύτατα καὶ τῆς ἰατρείας ἀπήλαυσεν· ὁ γὰρ ἀπειλήσας προφήτης Νάθαν, φησὶν εὐθέως· « καὶ Κύριος παρεβίβασε τὸ ἁμάρτημά σου ».

Βλέπεις ὀξυτάτην Θεοῦ καὶ φιλάνθρωπον μεταβολήν; « πλὴν », φησὶ, « παροξύνων παρώξυνας τοὺς ἐχθροὺς Κυρίου »· πολλοὺς

181 Cf. « καὶ ἀπέστειλεν Κύριος τὸν Νάθαν τὸν προφήτην πρὸς Δαυείδ » 2. Reg. *12*, 1.
182 Cf. « σὺ ὠργίσθης καὶ ἡμεῖς ἡμάρτομεν » Is. *64*, 5 b.
186-187 Hebr. *11*, 27.
188 2. Reg. *12*, 13 a.
194-195 2. Reg. *12*, 13 b.
196 2. Reg. *12*, 14.

178 ἴδεν Vb.
178-179 ἀνθρώπινον καὶ αὐτός Vb Rc.
183 ἀλλὰ Δαβὶδ ὁ βασιλεὺς A.
185 ἐτύφωσεν C.
186 Κυρίου] Θεοῦ Vb Rc.
190 συνήδεσαν] ἤδησαν (?) Vb.
191-192 καὶ — ὡμολόγει] οὐ προφήτης παρῆν, ἔλεγχος οὐ παρῆν, κἀκεῖνος ὁμολογεῖ C.
191 παρῆν + ὁ Vb Rc.
193 ὀξύτατα τῆς ἰατρείας ἀπήλαυσεν A.
194 καὶ] ὁ Vb.
195 τὸ ἁμάρτημα] τὴν ἁμαρτίαν C τὸ ἁμάρτημα A.
(196 καὶ φιλάνθρωπον] φιλανθρώπου Rc).

στήσω; θέλεις ἐλθεῖν καὶ ἐπὶ τὸν Δαβίδ· θέλεις ἰδεῖν τὸν μακάριον· λάβε τόπους μετανοίας· ἐξέπεσεν ὁ μέγας· μετὰ κοίτην, τὸ δειλινόν, περιπατῶν ἐπὶ τοῦ δώματος εἶδεν ἀδιαφόρως καὶ ἔπαθέ τι ἀνθρώπινον περὶ τὴν ὁμολογίαν τοῦ πταίσματος· ἐτελέσθη ἡ ἁμαρτία, ἀλλ' οὐ συναπέθανεν ἡ εὐγνωμοσύνη.

Ἦλθεν ὁ Νάθαν ὁ προφήτης ἔλεγχος ταχὺς τοῦ τραύματος ἰατρός· « ὠργίσθη », φησίν, « ὁ Θεὸς, ἥμαρτες » τῷ βασιλεύοντι ὁ ἰδιώτης ἔλεγεν· βασιλεὺς ὁ πορφυροφόρος οὐκ ἐπήρθη· οὐ γὰρ προσεῖχε τῷ λαλοῦντι, ἀλλὰ τῷ ἀποστείλαντι· οὐκ ἐτύφλωσεν αὐτὸν τὸ περιεστὸς στῖφος τῶν στρατιωτῶν· ἔβλεπε γὰρ τὸν ἀγγελικὸν τοῦ Κυρίου στρατὸν, « τὸν γὰρ ἀόρατον ὡς ὁρῶν ἐκαρτέρησε » καί φησι τῷ ἐλθόντι καὶ μᾶλλον δι' ἐκείνου τῷ ἀποστείλαντι ἀποκρινάμενος· « ἡμάρτηκα τῷ Κυρίῳ ». βλέπεις βασιλέως ταπεινοφροσύνην; βλέπεις ἐξομολόγησιν; μὴ γὰρ ἦν ἐλεγχθεὶς ὑπό τινος· ἤδη, ὅτι ἦν ἐλείκτης· μὴ γὰρ συνείδησαν πολλοὶ τῷ πράγματι; ὀξέως ἐπεπράχθη τὸ πρᾶγμα καὶ ὁ προφήτης εὐθὺς παρῆν κατήγορος καὶ ὁ πταῖσαν ὡμολόγει κακὸν, οὐ προφήτης παρῆν· ἔλεγχος οὐ παρῆν· κἀκεῖνος ὡμολόγει τὸ κακὸν ἐπειδὴ εὐγνωμόνως ὡμολόγησεν ὀξυτάτην

180 Cf. 2. Reg. *11*, 2.
184 Cf. 2. Reg. *12*, 1.
185 Cf. Is. *64*, 5 b.
189-190 Hebr. *11*, 27.
191 2. Reg. *12*, 13 a.
199 2. Reg. *12*, 13 b.

182-183 περὶ — πταίσματος < V^{c}.
184 ὁ < V^{c} τοῦ τραύματος < V^{c}.
189 τοῦ Κυρίου στρατὸν < V^{c}.
190 μᾶλλον < V^{c}.
191 ἀποκρινάμενος < A.
193 τινος + μὴ γὰρ V^{c}.
193-194 ἦν — πρᾶγμα] ἦν ἐλέγκτης; μὴ γὰρ εἴδησαν πολλοί; ὀξέως ἐπεπράχθη (*corr in* ἐπεπράχη) τὸ πρᾶγμα V^{c}.
194-196 ὀξέως — κακὸν] ὀξέως ἐπράχθη τὸ πρᾶγμα· οὐ προφήτης παρῆν, ἔλεγχος οὐ παρῆν, κἀκεῖνος ὁμολογεῖ τὸ κακὸν C.
194-196 καὶ — κακὸν < C.
195 ὡμολόγει < V^{c}.
195-196 κακὸν + καὶ M^{b} corr.
198 ὁμολογίαν] ἰατρείαν M^{b} corr V^{c}.

μὲν γὰρ εἶχες ἐχθροὺς διὰ τὴν δικαιοσύνην. ἀλλ' ἐφοῦρει σε ἡ σωφροσύνη· προδοὺς δὲ τὸ μέγιστόν ὅπλον, ἑτοί-
200 μους ἑστῶτας ἔχεις κατὰ σοῦ τοὺς ἐχθροὺς ἐπαναστάντας.

12. Ὁ μὲν οὖν προφήτης οὕτως αὐτὸν παρεμυθήσατο· ὁ δὲ μακάριος Δαβὶδ, εἰ καὶ τὰ μάλιστα ἤκουσεν, « ὅτι Κύριος παρεβίβασε τὸ ἁμάρτημά σου », οὐκ ἀπέστη τῆς μετανοίας, ἀλλὰ περιεβάλετο μὲν σάκκον ἀντὶ πορφύρας, ἀντὶ δὲ
205 χρυσοκολλήτων θρόνων ἐπὶ σποδοῦ καὶ γῆς ὁ βασιλεὺς ἐκαθέζετο καὶ οὐκ ἐπὶ σποδοῦ μόνον ἐκάθητο, ἀλλὰ καὶ σποδὸν εἶχε τὴν βρῶσιν, καθὼς αὐτός φησιν· « ὅτι σποδὸν ὡσεὶ ἄρτον ἔφαγον καὶ τὸ πόμα μου μετὰ κλαυθμοῦ ἐκίρνων »· ἐξέτηκε δάκρυσι τὸν ἐπιθυμητὴν ὀφθαλμόν· « λούσω καθ' ἑκάστην νύκτα τὴν κλίνην μου
210 λέγων· ἐν δάκρυσί μου τὴν στρωμνήν μου βρέξω »· ἀρχόντων παρακαλεῖν φαγεῖν ἄρτον, οὐκ ἐπείθετο· εἰς δ' ἑβδόμην ὁλόκληρον ἡμέραν παρέτεινε τὴν νηστείαν· εἰ βασιλεὺς οὕτως ἐξωμολογεῖτο, σὺ ὁ ἰδιώτης ἄρ' οὐκ ὀφείλεις ἐξομολογήσασθαι; καὶ μετὰ τὴν ἐπανάστασιν τοῦ Ἀβεσαλὼμ πολλῶν οὐσῶν ὁδῶν αὐτῶν
215 τῆς φυγῆς διὰ τοῦ ὄρους τῶν Ἐλαιῶν φεύγειν εἵλατο· μονονουχὶ τῇ διανοίᾳ τὸν ἀναβησόμενον εἰς οὐρανοὺς ἐκεῖθεν λυτρωτὴν ἐπικαλούμενος· καὶ καταρωμένου πικρῶς αὐτὸν τοῦ Σεμεῖ λέγει· « ἄφετε αὐτόν »· ᾔδει γὰρ, ὅτι τῷ ἀφίοντι ἀφεθήσεται.

202-203 2. Reg. *12*, 13 b.
204-205 Cf. « καὶ περιεβάλετο σάκκον καὶ ἐκάθισεν ἐπὶ σποδοῦ» Ion. *3*, 6 b.
207-208 Ps. *101 (102)*, 10.
209-210 Ps. *6*, 7.
210-211 Cf. « καὶ ἀνέστησαν ἐπ' αὐτὸν οἱ πρεσβύτεροι τοῦ οἴκου ἐγεῖραι αὐτὸν ἀπὸ τῆς γῆς καὶ οὐκ ἠθέλησεν καὶ οὐ συνέφαγεν αὐτοῖς ἄρτον καὶ ἐγένετο ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ... » 2. Reg. *12*, 17. 18.
214-215 Cf. 2. Reg. *15*, 23.
218 2. Reg. *16*, 11.

---

199 ἡ σωφροσύνη] ἡ δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη V^b ἡ σωφροσύνη καὶ δικαιοσύνη Rc προδιδοὺς V^b
(204 περιεβάλλετο Rc).
207 καθὼς + καὶ V^b Rc.
208 ἐκίρνων] ἐκρίνουν V^b.
211 παρακαλούντων V^b Rc δ' A.
213 ἀρ' < V^b ὀφείλεις + οὕτως V^b Rc.
214 Ἀβσαλὼμ Rc αὐτῷ V^b Rc.
215 εἵλετο Rc.
216 τῇ διανοίᾳ] κατὰ διάνοιαν Rc.
217-218 καὶ — λέγει]ἀλλὰ καὶ ἀεὶ ἀρωγὸν αὐτὸν τῆσδε τῆς ζωῆς ἔχων καὶ

ἔσχε τὴν ὁμολογίαν· καὶ πάλιν Νάθαν ὁ ἐλέγξας· « καὶ Κύριος παρεβίβασε τὴν ἁμαρτίαν σου ».

12. Βλέπεις ὀξυτάτην θυμοῦ μεταβολήν· « πλὴν », φησί, « παροξύνων παρώξυνας τοὺς ἐχθροὺς Κυρίου »· πολλοὺς ἔσχες τοὺς ἐχθρούς σου, ἀλλ' ἐφρούρησεν ἡ σωφροσύνη· νῦν δὲ παρώξυνας διὰ τὴν γενομένην ἁμαρτίαν· ἀλλ' εἰ καὶ τὰ μάλιστα ἐκεῖνος εἶπε « παρεβίβασε Κύριος τὸ ἁμάρτημά σου », οὐκ ἀπέστη τῆς μετανοίας ὁ βασιλεύς· ἀλλὰ περιεβάλλετο σάκκον ἀντὶ πορφύρας, ἀντὶ χρυσοκολλήτων θρόνων ἐπὶ σποδοῦ καὶ γῆς ὁ βασιλεὺς καθήμενος ἦν καὶ οὐκ ἐπὶ σποδοῦ μόνον ἐκάθητο ἀλλὰ καὶ σποδὸν ἔχων τὴν βρῶσιν, καθὼς αὐτός φησιν· « ὅτι σποδὸν ἀντὶ ἄρτον ἔφαγον· καὶ τὸ πόμα μου μετὰ κλαυθμοῦ ἐκίρνων » δάκρυσι τὸν ἐπιθυμητὸν ὀφθαλμόν· « λούσω καθ' ἑκάστην νύκτα τὴν κλίνην μου λέγων· καὶ τοῖς δάκρυσί μου τὴν στρωμνήν μου βρέξω »· οἱ ἄρχοντες παρεκάλουν φαγεῖν ἄρτον καὶ οὐκ ἐπείθετο· εἰς ἑβδόμην ὁλόκληρον ἡμέραν παρέτεινε τὴν νηστείαν· ὁ βασιλεὺς οὕτως ἐξωμολογεῖτο, σὺ ὁ ἰδιώτης οὐκ ὀφείλεις ἀρ' ἐξομολογήσασθαι; καὶ μετὰ τὴν τοῦ Ἀβεσαλὼμ ἐπανάστασιν πολλῶν οὐσῶν ὁδῶν τῆς φυγῆς τοῦ ὄρους τῶν Ἐλαιῶν φεύγει· μονονουχὶ τῇ διανοίᾳ τὸν λυτρωτὴν ἐπικαλούμενος· καὶ καταρωμένου αὐτοῦ τὸν Σεμεεὶ λέγει· « καὶ ἄφετε αὐτόν »· ἤδει γὰρ, ὅτι ἀφίοντι ἀφεθήσεται.

200-201 2. Reg. *12,* 14.
204 2. Reg. *12,* 13. b.
205-207 Cf. Ion. *3,* 6 b.
208-210 Ps. *101 (102),* 10.
210-212 Ps. *6,* 7.
212-213 Cf. 2. Reg. *12,* 17. 18.
215-217 Cf. 2. Reg. *15,* 23.
218 2. Reg. *16,* 11.

199 τὴν ἁμαρτίαν C.
202 ἐφρούρησεν] ἐφρούρει cs Vc.
204 ἐκεῖνα Vc.
205 ὁ βασιλεύς < A ἀλλὰ < Vc.
207 ὁ βασιλεὺς < Vc ἦν — ἐκάθητο < Vc.
209 ἀντὶ] ὡσεὶ Vc
209-210 καὶ — ἐκίρνων] ἐξέτηξε Vc ἐπιθυμητὴν Vc.
210-212 λούσω — βρέξω < Vc.
214 ὁ — ἐξωμολογεῖτο] βασιλεῖς οὕτως ἐξομολογοῦνται Vc.
215-216 ἀρ' < Vc φυγῆς + διὰ Vc.
219 ἤδει — ἀφεθήσεται < Vc

13. Ὁρᾷς ὅτι καλὸν τὸ ἐξομολογήσασθαι; βλέπεις, ὅτι τοῖς μετανοοῦσιν ἔνεστι σωτηρία; καὶ Σολομὼν ἐκπέπτωκεν, ἀλλὰ τί φησι ὕστερον; « ἐγὼ μετενόησα »· καὶ ὁ τῆς Σαμαρείας βασιλεὺς Ἀχαὰβ γέγονε παρανομώτατος, εἰδωλολάτρης, ἐξαίσιος, προφητοκτόνος, ἀλλότριος τῆς εὐσεβείας, ἐπιθυμητὴς ἀγρῶν ἀλλοτρίων· ἀλλ' ὅτε τὸν Ναβουθὲ διὰ τῆς Ἰεζάβελ ἀπέκτεινεν, ἐλθόντος Ἠλία τοῦ προφήτου καὶ μόνον ἐπαπειλήσαντος διήρρηξε τὰ ἱμάτια καὶ περιεβάλετο σάκκον· τί φησιν ὁ φιλάνθρωπος Κύριος πρὸς τὸν Ἠλίαν· « ἑώρακας ὅπως κατενύγη Ἀχαὰβ ἀπὸ προσώπου μου »; μονονουχὶ πείθων τὸ διάπυρον τοῦ προφήτου συγκαταβῆναι τῷ μετανοοῦντι· « οὐκ ἐπάξω τὴν κακίαν ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτοῦ »· καὶ ὅμως μέλλοντος αὐτοῦ καὶ μετὰ τὴν συγχώρησιν οὐκ ἀφίστασθαι τῆς πονηρίας, συγχωρεῖ ὁ συγχωρῶν, οὐκ ἀγνοῶν τὸ μέλλον, ἀλλὰ τῷ παρόντι τῆς μετανοίας καιρῷ κατάλληλον τὴν συγχώρησιν δωρούμενος· δικαίου γὰρ δικαστοῦ τὸ πρὸς ἕκαστον τῶν γινομένων προσφόρως ἀποκρίνασθαι.

14. Πάλιν ὁ Ἱεροβοὰμ εἱστήκει θύων τοῖς εἰδώλοις ἐπὶ βωμοῦ, ξηρὰ γέγονεν ἡ χεὶρ αὐτοῦ, ἐπειδὴ συλληφθῆναι τὸν ἐλέγχοντα προφήτην ἐκέλευσε· ἀλλὰ τῇ πείρᾳ γνοὺς

220-221 Cf. 3. Reg. *11*, 4 (3).
221 Prov. *24*, 47 (32) « ὕστερον ἐγὼ μετενόησα ».
221-230 Cf. 3. Reg. *20 (21)*, 25-29.
227-228 3. Reg. *20 (21)*, 29 a.
228-229 3. Reg. *20 (21)*, 29 b.
236-241 Cf. 3. Reg. *13*, 1-6.

καταρωμένου αὐτὸν πικρῶς τοῦ Σεμεεῖ λέγων V^b πικρῶς — λέγει] αὐτὸν πικρῶς τοῦ Σεμεεῖ ἀνεχόμενος ἦν, πρὸς τοὺς οἰκείους λέγων Rc.
(220 Σαλομὼν Rc).
(221 φησιν; ὕστερον ἐγὼ Rc).
221-222 καὶ ὁ Ἀχαὰβ ὁ τῆς Σαμαρίας βασιλεὺς V^b Rc.
223 προφητοκτόνος < V^b Rc.
(224 Ἰεσαβὲλ Rc) 225 Ἠλία < V^b.
226 περιεβάλλετο Rc περιεβάλετο A σάκκον + καὶ V^b Rc.
229 μετανοοῦντι + ἀλλὰ καὶ ἀκοῦσαι V^b Rc.
231 ἀφίστατε V^b.
234 τὸ < V^b τὸ — γινομένων] τῶν γινομένων (γεγενημένων c) πρὸς ἕκαστον Rc γινομένων] γεγενημένων C γινομένων A.
236 (ὁ < Rc) ἐπὶ βωμοῦ A.
238 ἐκέλευσε τὸν ἐλέγχοντα προφήτην Rc.

13. Βλέπεις, ὅτι καὶ τὸ ἐξομολογήσασθαι; βλέπεις, ὅτι ἔστι σωτηρία· καὶ Σολομὼν ἐκπέπτωκεν, ἀλλὰ τί φησιν ὕστερον; « ἐγὼ μετενόησα »· καὶ ὁ Ἀχαὰβ γέγονε παρανομώτατος, εἰδωλολάτρης, ἐξαίσιος, ὁ προφητοκτόνος, ὁ ἀλλότριος τῆς εὐσεβείας, ἀλλοτρίων ἀγρῶν καὶ ἀμπελώνων ἐπιθυμητής· ἀλλ' ὅτε τὸν Ναβουθὲ διὰ τῆς Ἰεζάβελ ἀπέκτεινεν, ἐλθόντος Ἠλίου τοῦ προφήτου καὶ μόνον ἐπαπειλήσαντος, περιεβάλλετο σάκκον καὶ διέρρηξε τὰ ἱμάτια· καὶ τί φησιν ὁ φιλάνθρωπος Θεός· « ἑώρακας πῶς κατενύγη Ἀχαὰβ ἀπὸ προσώπου μου »; μονονουχὶ ἡμεροῖ τὸ διάπυρον τοῦ προφήτου συγκαταβῆναι τῷ μετανοοῦντι· « οὐκ ἐπάξω » γάρ φησι, « τὴν κακίαν ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτοῦ »· καὶ μετὰ τὴν ἄφεσιν πάλιν οὐκ ἀπέστη τῆς πονηρίας καὶ συνεχώρει ὁ συγχωρῶν, οὐκ ἀγνοῶν τὸ μέλλον, ἀλλὰ τῷ προσκαίρῳ τῆς μετανοίας καιρῷ, κατάλληλον τὴν συγχώρησιν δωρούμενος τὸ δέον ἀποδιδούς· δικαίου γὰρ δικαστοῦ ἐστι τὸ πρὸς ἕκαστον τῶν γεγενημένων προσφόρως ἀποκρίνεσθαι.

14. Πάλιν Ἱεροβοὰμ εἱστήκει ἐπὶ τοῦ θυσιαστηρίου θνητοῖς εἰδώλοις ἐπὶ βωμῷ, ξηρὰ γίνεται αὐτοῦ ἡ χείρ· ἐπειδὴ ἐκέλευσε συλληφθῆναι τὸν ἐλέγχοντα προφήτην· αὐτῇ τῇ

221 Cf. 3. Reg. *11*, 4 (3).
221-222 Prov. *24*, 47 (32).
222-2 Cf. 3. Reg. *20 (21)*, 25-29.
227-228 3. Reg. *20 (21)*, 29 a.
229-230 3. Reg. *20 (21)*, 29 b.
236-240 3. Reg. *13*, 1-6.

220 καὶ] καλὸν V^{o}.
223 ὁ < A *bis*.
224 καὶ ἀμπελώνων < V^{o}.
225 διὰ τῆς Ἰεζάβελ < V^{o}.
227 φιλάνθρωπος + ὁ V^{o}.
228 τῷ μετανοοῦντι < V^{o}.
232 ἀγνοῶν] ἀπιδὼν V^{o} προσκαίρῳ + τῷ παρόντι M^{b} corr.
232-233 τῆς — δωρούμενος < V^{o}.
234 ἐστι < A τὸ < V^{o} γεγενημένων C γινομένων A.
235 προσφόρως] δικαίως V^{o}.
236-337 θνητοῖς — βωμῷ < V^{o} ἐπὶ βωμοῦ A.
238 ἐλέγχοντα < V^{o}.

τὴν ἐνέργειαν τοῦ παράντος λέγει· « δεήθητι τοῦ Κυρίου ὑπὲρ ἐμοῦ »
καὶ διὰ τὸ ῥῆμα τοῦτο ἀπεκατέστη ἡ χεὶρ αὐτοῦ· εἰ τὸν Ἱεροβοὰμ ἰάσατο προφήτης, σὲ Χριστὸς ἀρ' οὐ δύναται τῶν ἁμαρτιῶν ἰασάμενος ἐλευθερῶσαι; γέγονεν καὶ Μανασσὴς παρανομώτατος, ὁ τὸν Ἡσαΐαν πρίσας καὶ ἐν παντοίαις εἰδωλολατρείαις μιανθεὶς καὶ πλήσας αἱμάτων ἀθῴων τὴν Ἱερουσαλήμ· ἀλλ' αἰχμάλωτος ἀχθεὶς εἰς Βαβυλῶνα τῇ πείρᾳ τῶν κακῶν εἰς μετάνοιαν ἰατρείας συνεχρήσατο.

Λέγει γὰρ ἡ γραφὴ, ὅτι « ἐταπεινώθη Μανασσὴς ἐνώπιον Κυρίου καὶ προσηύξατο καὶ εἰσήκουσε Κύριος καὶ ἐπανήγαγεν αὐτὸν εἰς τὴν βασιλείαν αὐτοῦ »· εἰ ὁ τὸν προφήτην πρίσας διὰ μετανοίας ἐσώθη, σὺ μηδὲν τοιοῦτον ἐργασάμενος βλέπε, μὴ τῇ δυνάμει τῆς μετανοίας μάτην ἀπιστήσῃς.

15. Βούλει γνῶναι πόσον ἰσχύει μετάνοια; θέλεις γνῶναι τὸ καρτερὸν τοῦτο τῆς σωτηρίας ὅπλον καὶ μαθεῖν πόσον ἐξομολόγησις ἰσχύει; ρπε χιλιάδας ἐχθρῶν Ἐζεκίας διὰ τῆς ἐξομολογήσεως ἐτρέψατο· μέγα μὲν ἀληθῶς· ἀλλ' ἔτι μικρὸν πρὸς τὸ ῥηθησόμενον· ἀπόφασιν θείαν ἐξενεχθεῖσαν ἀνεκαλέσατο διὰ μετανοίας ὁ αὐτός· νοσήσαντι γὰρ αὐτῷ φησιν ὁ Ἡσαΐας· « τάξαι τὰ περὶ τοῦ οἴκου σου· ἀποθνήσκεις γὰρ σὺ καὶ οὐ ζήσῃ »· ποία λοιπὸν προσδοκία· ποία πρὸς σωτηρίαν ἐλπὶς προφήτου λέγοντος· ἀλλ' οὐκ ἀπέστη τῆς

242-246 Cf. 4. Reg. *21*, 1-18.
244-245 Cf. « καί γε αἷμα ἀθῷον ἐξέχεεν Μανασσὴς πολὺ σφόδρα ἕως οὗ ἔπλησεν τὴν Ἱερουσαλὴμ στόμα εἰς στόμα » 4. Reg. *21*, 16.
247-249 2. Chron. *33*, 12. 13.
254-255 Cf. 4. Reg. *19*, 35.
258-259 Is. *38*, 1 b cf. 4. Reg. *20*, 1

239 δεήθητε A.
240 τοῦτο + πάλιν V^b τοῦτο τὸ ῥῆμα πάλιν Rc.
241 ἰάσατο + ὁ V^b Rc σὲ + ὁ V^b.
246 μετανοίας ἰατρείαν V^b (Rc).
250 (τοιοῦτον] τοσοῦτον c) τοιούτω ἐργασαμένω V^b (ἐργασάμενος + οὐ σωθήσῃ c).
251 ἀπηστήσεις V^b.
254 ρπε] ἑκατὸν ὀγδοήκοντα πέντε V^b (Rc).
257-261 ὁ αὐτὸς — μετανοίας < V^b.
258 φησιν αὐτῷ Rc τὰ Rc.
259 προσδοκία + σωτηρίας Rc.
259-260 ποία — ἐλπὶς < Rc (προφήτου] τοῦ προφήτου Rc).

πείρᾳ ἐπιγνωσόμεθα τὴν ἐνεργείαν τοῦ ἀνελθόντος λέγει· « δεήθητι τοῦ Κυρίου ὑπὲρ ἐμοῦ καὶ μεταστραφήτω ἡ χείρ μου ». διὰ τὸ εἰπεῖν Ἱεροβοάμ· δεήθητι ἰάσατο ὁ προφήτης· σὲ ἄρ' ὁ Χριστὸς οὐ δύναται ἰάσασθαι; γέγονε καὶ Μανασσῆς παρανομώτατος, ὁ τὸν Ἡσαΐαν πρίσας καὶ ἐν τοῖς εἰδωλολατρίοις μιανθεὶς τούτου παρανομώτερον· αἰχμάλωτος ἀπῆλθεν εἰς Βαβυλῶνα· ἐπάξια παθὼν τῆς αὐτοῦ προαιρέσεως ὑπὸ τῶν ἐχθρῶν τῇ πείρᾳ τῶν κακῶν εἰς μετάνοιαν ἰατρείας συνεχρήσατο.

Ἀλλὰ τί λέγει ἡ γραφή; « ἐταπεινώθη Μανασσῆς καὶ ἐξωμολογήσατο τῷ Κυρίῳ καὶ εἰσήκουσε Κύριος καὶ ἐπανήγαγεν αὐτὸν εἰς τὴν βασιλείαν »· εἰ ὁ τὸν προφήτην πρίσας διὰ μετανοίας ἐσώθη, σὺ δὲ μετανοίας ἀπιστεῖς;

15. Βούλεσθε γνῶναι τὸ ἰσχυρὸν τοῦτο τῆς σωτηρίας ὅπλον, πόσον ἐξομολόγησις ἰσχύει καὶ κατὰ τῶν πολεμίων; ἑκατὸν ὀγδοήκοντα πέντε χιλιάδες Ἐζεκίας δι' ἐξομολογήσεως ἐτρέψατο· μέγα μὲν ἀληθῶς καὶ τοῦτο· ἔτι δὲ μικρόν· ἀπόφασιν Θεοῦ ἔλυσε διὰ μετανοίας· νοσήσαντι γὰρ αὐτῷ Ἡσαΐας φησί· « τάξαι περὶ τοῦ οἴκου σου· ἀποθνήσκεις γὰρ σὺ καὶ οὐ ζήσῃ »· ποία λοιπὸν προσδοκία· ποία ἐλπὶς εἰς σωτηρίαν τοῦ προφήτου λέγοντος· ἀλλ' οὐκ ἀπέστη τῆς μετανοίας

240 Cf. « δεήθητι τοῦ θεοῦ σου καὶ ἐπιστρεψάτω ἡ χείρ μου πρός με » 3. Reg. *13*, 6.
243-247 Cf. 4. Reg. *21*, 1-18.
248-250 2. Chron. *33*, 12. 13.
254-255 Cf. 4. Reg. *19*, 35.
257-258 Is. *38*, 1 b. cf. 4. Reg. *20*, 1.

---

239 ἐλθόντος V°.
240 ὑπὲρ ἐμοῦ < V°.
243-244 καὶ — μιανθ ις] τί V°.
246-247 τῇ — συνεχρήσατο < V°.
250-251 διὰ μετανοίας < V°.
251 δὲ] τῆς V°.
256 ἔλυσε C.
257 τάξαι — σου < V° γὰρ < V°.
258 λοιπὸν < V°.

μετανοίας Ἐζεκίας· μεμνημένος δὲ τοῦ γεγραμμένου « ὅταν ἀποστραφεὶς στενάξῃς, τότε σωθήσῃ »· ἀπεστράφη πρὸς τὸν τοῖχον καὶ τείνας τὴν διάνοιαν ἀπὸ τῆς στρωμνῆς εἰς τὸν οὐρανόν· οὐ γὰρ ἐμποδίζει παχύτης τῶν τοίχων προσευχαῖς μετ' εὐλαβείας ἀναπεμπομέναις, φησί· « Κύριε, μνήσθητί μου »· αὔταρκες γὰρ εἰς ἰατρείαν ἐμοὶ τὸ σὲ μνησθῆναί μου· οὐχ ὑποβέβλησαι χρόνοις· ἀλλ' αὐτὸς εἶ τῆς ζωῆς νομοθέτης· οὐ γὰρ κατὰ γένεσιν καὶ πλοκὴν ἄστρων, ὥς τινες ματαιολογοῦσιν, ζῶμεν, ἀλλ' αὐτὸς καὶ τοῦ ζῆν καὶ ἕως ὅτε δεῖ ζῆν ὡς βούλει νομοθέτης τυγχάνεις.

Καὶ ᾧ τὸ ζῆν ἀνέλπιστον διὰ τὴν προφητικὴν ἀπόφασιν ἦν, τούτῳ πεντεκαιδεκαετὴς προσετίθετο χρόνος ζωῆς· ἡλίου πάλιν δρόμον διὰ τὸ σημεῖον ποιησαμένου τὴν πορίαν δέκα βαθμοὺς ὑπέστρεψεν· εἶτα διὰ μὲν τὸν Ἐζεκίαν ἥλιος ὑπέστρεψε, διὰ δὲ τὸν Ἰησοῦν ἥλιος ἐξέλιπεν οὐκ ἀναποδήσας, ἀλλ' ἐκλείπων καὶ διὰ τούτου δείξας τὴν διαφορὰν ἑκατέρων Ἐζεκίου λέγω καὶ Ἰησοῦ· καὶ Ἐζεκίας μὲν ἴσχυσεν ἀπόφασιν θανατηφόρον λῦσαι· Ἰησοῦς δ' ἄρα οὐχ ἱκανὸς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν παρασχεῖν; ἀποστράφηθι καὶ στέναξον καὶ αὐτὸς ἀπόκλεισον

261-262 Is. *30*, 15.

265 Cf. « μνήσθητι κύριε » Is. *38*, 3.

272-274 Cf. « ἰδοὺ ἐγὼ στρέψω τὴν σκιὰν τῶν ἀναβαθμῶν οὓς κατέβη τοὺς δέκα ἀναβαθμοὺς τοῦ οἴκου τοῦ πατρός σου ὁ ἥλιος, ἀποστρέψω τὸν ἥλιον τοὺς δέκα ἀναβαθμούς· καὶ ἀνέβη ὁ ἥλιος τοὺς δέκα ἀναβαθμοὺς οὓς κατέβη ἡ σκιά » Is. *38*, 8.

275 Cf. « ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτοῦ ἀνεπόδισεν ὁ ἥλιος » Sir. *48*, 23 (26).

279 Cf. « ὅταν ἀποστραφεὶς στενάξῃς » Is. *30*, 15.

---

261 δὲ τοῦ γεγραμμένου < V^b ἀπιστραφεὶς C.
262 ἀποστράφη V^b ἐπιστραφεὶς Rc.
263 τρωμνῆς V^b.
265 φησὶ + γὰρ V^b.
266 ἐμοὶ A σὲ + μόνον V^b.
267 ἀλλ' αὐτὸς] αὐτὸς γὰρ V^b Rc ζωῆς + ὁ V^b Rc.
269 καὶ ἕως ὅτε δεῖ ζῆν < V^b Rc.
272 πεντεκαιδεκαετὴς] πεντεκαίδεκα ἔτι V^b ζωῆς < V^b Rc.
273 πορίαν] δωρεὰν V^b Rc.
274 δέκα βαθμοὺς ὑπέστρεψεν < V^b Rc.
275 ἐξέλειπεν V^b.
276 τοῦτο V^b.
278 Ἰησοῦς < c δ' ἄρα οὐχὶ] ἆρα οὐχὶ Rc.
279 παρασχεῖν] παρέχειν; ἀλλὰ Rc καὶ αὐτὸς] σεαυτῷ A.

Ἐζεκίας, ἀλλὰ μεμνημένος τοῦ γεγραμμένου « ὅταν ἐπιστραφῇς στενάξεις, τότε σωθήσῃ »· ἀπεστράφη εἰς τὸν τοῖχον καὶ τείνας τὴν διάνοιαν ἀπὸ τῆς στρωμνῆς διὰ τῆς προσευχῆς εἰς τὸν οὐρανὸν καί φησιν· « μνήσθητί μου »· αὔταρκες γὰρ πρὸς ἰατρείαν τὸ σὲ μνησθῆναί μου· οὐχ ὑποβέβληται χρόνοις· ἀλλ' αὐτὸς εἶ τῆς ζωῆς ὁ νομοθέτης· οὐ γὰρ κατὰ γέννησιν καὶ πλοκὴν ἄστρων ζῶμεν, ἀλλ' ὅτε βούλει καὶ ᾧ τὸ ζῆν εἰς ἀνελπιστίαν περίεστιν, τούτῳ πεντεκαιδεκαετὴς χρόνος εἰς ζωὴν προστέθη καὶ τὸ σημεῖον δέκα ἀναβαθμοὺς ὁ ἥλιος ἀνέστρεψεν· εἶτα διὰ μὲν τὸν Ἐζεκίαν ἥλιος ὑπέστρεψε, διὰ δὲ τὸν Χριστὸν ὁ ἥλιος ἐξέλιπεν, οὐκ ἀναποδίσας ἀλλ' ἐκλείπων καὶ δείξας τὴν διαφορὰν ἑκατέρων, Ἐζεκίου λέγω καὶ Ἰησοῦ· καὶ ὁ μὲν ἴσχυσεν ἀπόφασιν Θεοῦ λῦσαι· Ἰησοῦς δ' οὐ χαρίζεται ἄφεσιν ἁμαρτιῶν; ἀπόστρεψον καὶ στέναξον καὶ αὐτὸς ἀπόκλεισον τὴν θύραν

260-261 Is. *30*, 15.
263 Cf. Is. *38*, 3.
268 Cf. Is. *38*, 8.
270 Cf. Sir. *48*, 23 (26).
273 Cf. Is. *30*, 15.

---

260 Ἐζεκίας, < V^{c} ἀπιστραφεὶς C.
261 στενάξῃς V^{c}.
262 ἀπὸ τῆς στρωμνῆς < V^{c}.
267 πεντεκαιδεκάτης V^{c}.
268 ἀνέστραψεν V^{c}.
269 ἥλιος ὑπέστρεψε < V^{c} Χριστὸν] Ἰησοῦν V^{c}.

τὴν θύραν καὶ πρόσευξαι τῷ τὰ κρύφια καθορῶντι, ἵνα σου περιέλῃ τὰς ἡτοιμασμένας τοῦ αἰωνίου πυρὸς μάστιγας· ἰσχύει γὰρ ἐξομολόγησις καὶ τὸ πῦρ ἀποσβέσαι·

16. εἰ δ' ἀπιστεῖς ἐννόησον, τί συγκατέβη τότε τοῖς περὶ τὸν Ἀνανίαν εἰς τὴν κάμινον τοῦ πυρός· ποίας γὰρ ἀνέρρηξε πηγάς; πόσον ὕδατος μέτρον τὴν ἐπὶ τεσσαράκοντα ε..ία πήχεις ἀνερχομένην φλόγα σβέσαι δύνατὸν ἦν; ἀλλ' ὅπου μεγάλως ἡ φλὸξ ὑπερανέβη, ἐκεῖ πηγὴ μετανοίας ἐξεχύθη πολλή, λεγόντων αὐτῶν « ὅτι δίκαιος εἶ ἐπὶ πᾶσιν, οἷς ἐποίησας ἡμῖν· καὶ πάντα τὰ ἔργα σου ἀληθινὰ » καὶ « ἡμάρτομεν, ἠδικήσαμεν, ἠνομήσαμεν »· εἶτα εἰ τὰς μὲν τῆς καμίνου φλόγας ἔπαυσεν ἡ μετάνοια, ἀπιστεῖς δὲ, ὅτι δύναται καὶ τὸ τῆς γεέννης ἀποσβέσαι πῦρ;

Ἀλλ' ἐρεῖ μοί τις τῶν ὀξέως ἀκροωμένων, ὅτι τοῖς παροῦσιν ἀνοίκειος ἡ διήγησις· διὰ γὰρ τὸ μὴ θελῆσαι τοῖς περὶ τὸν Ἀνανίαν εἰδωλολατρῆσαι τὴν παράδοξον δύναμιν ἔδωκεν ὁ Θεός· συμπεριφερόμενος δὴ τῷ τοιούτῳ καὶ τὸ τῶν ὑποδειγμάτων ὁρῶν δαψιλὲς ἔρχομαι λοιπὸν καὶ ἐφ' ἕτερον τύπον μετανοίας·

17. τίνα γὰρ ὑπόνοιαν ἔχεις περὶ Ναβουχοδονόσωρ; οὐκ ἤκουσας ἀπὸ τῶν γραφῶν, ὅτι δυσσεβέστατος ἦν, ἀγριώτατος τὸν τρόπον καὶ λεοντώδη τὴν προαίρεσιν ἔχων; οὐκ ἤκουσας,

281 Cf. Dan. *3*, 26 (50) (Προσευχὴ Ἀζαρίου).
288-289 Dan. *3*, 3 (27) (Προσευχή).
289-290 Dan. *3*, 5 (29) (Προσευχή).

---

280 καθορῶντι] θεορῶντι V^b.
281 περιέλει V^b ἡτοιμασμένας] ἑτοιμαζομένας Rc αἰωνίου < V^b Rc.
282 τὸ < c 283 ἀπιστῇς V^b Rc συγκατέβη] κατέβη c τότε] ποτὲ V^b.
284-285 γὰρ ἀνέρρηξε] ἀνέρριξαν V^b ἀνέρρηξαν Rc.
285 τεσσαράκοντα + καὶ V^b.
289 καὶ — ἀληθινά < V^b Rc.
290 ἠδικήσαμεν] καὶ V^b καὶ ἠνομήσαμεν καὶ ἠδικήσαμεν Rc ἠνομήσαμεν < C εἶ < V^b Rc τῆς < V^b Rc.
291 ἔπαυσεν] ἔλυσεν c.
293 ἀκροωμένων] ὑποκρινωμένων V^b ἀποκρινωμένων Rc.
294 τοῖς] τοῦ V^b τοὺς Rc.
296 δὴ] δὲ V^b Rc.
(299 Ναβουχοδονόσορ Rc).
300 ὅτι < V^b.

σου καὶ πρόσευξαι, ἵνα σὺ ἀφεθῇς· ἵνα σου περιέλῃ τὰς φλό-
γας τὰς καυστικάς· ἰσχύει γὰρ ἐξομολόγησις σβέσαι καὶ πῦρ 275
καὶ λέοντας ἡμερῶσαι.

16. Τίς συγκατέβη τοῖς περὶ τὸν Ἀνανίαν; ποίας ἐξέχεε
πηγάς; πόσοι ξέσται ὕδατος τὴν ἐπὶ τεσσαράκοντα ἐννέα πήχεις
φλόγα σβέσαι ἠδύναντο; ἀλλ' ὅπου ὀλίγου ὑπερανέβη ἡ φλόξ,
ἐκεῖ ποταμηδὸν ἐξεχύθη ἡ πίστις καὶ ἐκεῖ ἔλεγον τὸ ἀν- 280
τιφάρμακον τῶν κακῶν· « δίκαιος εἶ, Κύριε, ἐπὶ πᾶσιν, οἷς
ἐποίησας ἡμῖν »· « ἡμάρτομεν γάρ, ἠδικήσαμεν καὶ ἠνομήσαμεν »·
καὶ ἡ μετάνοια ἔλυσε τὰς φλόγας· εἰ ἀπιστεῖς, ὅτι δύναται
σβέσαι τὸ τῆς γεέννης πῦρ ἡ μετάνοια, ἐκ τῶν περὶ τὸν
Ἀνανίαν γεγενημένων μάθε. 285

Ἀλλ' ἐρεῖ τις τῶν ὀξέως ἀκροωμένων· ἐκείνους ὁ Θεὸς δι-
καίως ἐρρύσατο τότε, διὰ τὸ μὴ θελῆσαι εἰδωλολατρῆσαι
ἔδωκεν αὐτοῖς ὁ Θεὸς τὴν δύναμιν· ἐπειδὴ δὲ τοῦτο πα-
ρέστη, ἔρχομαι λοιπὸν ἐφ' ἕτερον εἶδος μετανοίας.

17. Τίνα ὑπόνοιαν ἔχεις περὶ Ναβουχοδονόσωρ; οὐκ ἤκουσας 290
ἀπὸ τῶν γραφῶν, ὅτι αἱμοβόρος, ἀγριώδης, λεοντώδης τὴν
προαίρεσιν ἔχων; οὐκ ἤκουσας, ὅτι τὰ ὀστέα τῶν τάφων τῶν

274-275 Cf. Dan. *3*, 26 (50).
276 Cf. Dan. *6*, 22.
281-282 Dan. *3*, 3 (27).
282 Dan. *3*, 5 (29).
292-293 Cf. Ier. *8*, 1; Baruch *2*, 25.

---

274 σου < V°.
275 πῦρ + ἰσχύει V° τίς A (?).
277 ἐξέχεας V°.
279 ὀλίγον V°.
281 Κύριε < V°.
282 ἠδικήσαμεν < V° ἠνομήσαμεν < C.
291 λεοντώδη V°.
292-293 τὰ ὀστέα τῶν βασιλέων ἐκ τῶν τάφων C.

ὅτι τὰ ὁστᾶ τῶν βασιλέων ἐκ τῶν τάφων ἐξήνεγκεν εἰς τὸ φῶς; οὐκ ἤκουσας, ὅτι τὸν λαὸν αἰχμάλωτον ἀπήγαγεν; οὐκ ἤκουσας, ὅτι τοὺς ὀφθαλμοὺς τοῦ βασιλέως ἐξετύφλωσε προδείξας αὐτῷ τὰ τέκνα σφαττόμενα; οὐκ ἤκουσας, ὅτι τὰ χερουβεὶμ ἥρπασεν; οὐ λέγω τὰ νοητὰ καὶ ἐπουράνια, ἀλλὰ τὰ ἐν τῷ ναῷ κατεσκευασμένα, τὰ ἐπὶ τὸ ἱλαστήριον τῆς κιβωτοῦ· ᾧ ἀναμέσον ἐλάλει Κύριος.

Οὗτος ὁ Ναβουχοδονόσωρ τὸ καταπέτασμα τῆς ἁγιωσύνης κατέσπασε, τὸ θυσιαστήριον ἀνέτρεψεν καὶ λαβὼν τὰ σκεύη πάντα εἰς εἰδωλεῖον ἀπήνεγκεν, αὐτὸν τὸν ναὸν ἐνέπρησεν, πόσων ἦν τιμωριῶν ἄξιος ἐπὶ τῷ ἀνελεῖν βασιλέας, ἐπὶ τῷ ἐμπρῆσαι τὰ ἅγια, ἐπὶ τῷ τὸν λαὸν αἰχμαλωτῆσαι, ἐπὶ τῷ τὰ ἱερὰ σκεύη ναοῖς εἰδώλων ἐναποθέσθαι· ἆρ' οὐκ ἦν μυρίων θανάτων ἄξιος;

18. Ἀλλ' εἶδες τὸ μέγεθος αὐτοῦ τῶν κακῶν; ἐλθὲ λοιπὸν εἰς τὴν τοῦ Θεοῦ φιλανθρωπίαν· ἀπεθηριώθη δικαίως ὁ θηριώδη καὶ ὠμοτάτην ἔχων τὴν προαίρεσιν· ἀπεθηριώθη δὲ, οὐχ ἵνα ἀπώληται, ἀλλ' ἵνα διὰ μετανοίας σωθῇ· ὄνυχας ἔσχεν ὡς λεόντων· ὡς γὰρ λέων ἦν ἁρπάζων καὶ ὠρυό-

302 Cf. Ier. *8*, 1. « ἐξοίσουσι τὰ ὁστᾶ τῶν βασιλέων » *und* Baruch *2*, 25 « τοῦ ἐξενεχθῆναι τὰ ὁστᾶ βασιλέων ».

304-305 Cf. 4. Reg. *25*, 7 « καὶ τοὺς υἱοὺς Σεδεκίου ἔσφαξεν κατ' ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς Σεδεκίου ἐξετύφλωσεν ».

306-307 Cf. Exod. *25*, 16. 17 (17. 18).

307 Cf. Exod. *25*, 21 (22); Num. 7, 89.

310-311 Cf. Dan. *1*, 2 « τὰ σκεύη εἰσήνεγκεν εἰς τὸν οἶκον θησαυροῦ τοῦ θεοῦαδ τοῦ ».

317-323 Cf. Dan. *4*, 29; 30 « ... χόρτον ὡς βοῦς ἤσθιε καὶ ἀπὸ τῆς δρόσου τοῦ οὐρανοῦ τὸ σῶμα αὐτοῦ ἐβάφη, ἕως αἱ τρίχες αὐτοῦ ὡς λεόντων ἐμεγαλύνθησαν καὶ οἱ ὄνυχες αὐτοῦ ὡς ὀρνέων ».

320-321 Cf. Ps. *21*, 14 « ὡς λέων ὁ ἁρπάζων καὶ ὀρυόμενος ».

---

302 ἐκ τῶν βασιλέων τῶν τάφων Rc τὰ ὁστέα τῶν βασιλέων ἐκ τῶν τάφων C.

303 ἤκουσας] ἔγνως V^b Rc αἰχμάλωτον ἀπήγαγεν] ᾐχμαλώτευσεν A.

305-306 χερουβὶν V^b Rc.

308 ᾧ] ὧν Rc ἐλάλει + ὁ V^b Rc.

309 Ναβουχοδονόσορ Rc.

310 κατέσπασε] κατέσκαψεν V^b θυσιαστήριον] θυμιατήριον c.

312 πόσων κτλ. *usque ad finem catecheseos desunt in* V^b.

317 δικαίως] λοιπὸν Rc.

320 ἔσχεν -|- τῶν ὀρνέων, ἁρπακτικώτατος γὰρ ἦν τῶν ἁγίων τρίχας ἔσχεν Rc λεόντων] λέοντος Rc ἁρπάζων ἦν Rc.

βασιλέων ἐξήνεγκεν εἰς τὸ φῶς; οὐκ ἤκουσας, ὅτι τὸν λαὸν ἐξαιχμαλώτευσεν; οὐκ ἤκουσας, ὅτι τοὺς ὀφθαλμοὺς τῶν βασιλέων ἐξετύφλωσε, προϊδόντας τὰ τέκνα ἐσφαγμένα; οὐκ ἤκουσας, ὅτι τὰ χερουβὶμ συνέτριψεν· οὐ λέγω τὰ νοητά, ἄπαγε, μὴ τοῦτο ὑπολάβῃς, ἄνθρωπε, ἀλλὰ τὰ γλυπτά· ἀλλὰ τὸ ἱλαστήριον, οὗ ἀναμέσον ἐλάλει ὁ Θεὸς φωνῇ.

Τὸ καταπέτασμα τῆς ἁγιωσύνης κατεπάτησας, τὸ θυμιατήριον λαβὼν, ἐπὶ εἰδωλεῖον ἀπήνεγκεν· πάντα τὰ προσφερόμενα περιεῖλε· τὸν ναὸν ἐκ θεμελίων ἐνεπύρισεν· πόσων τιμωριῶν ἄξιος ἦν ἐπὶ τῷ ἀνελεῖν βασιλείας, ἐπὶ τῷ ἐμπρῆσαι τὰ ἅγια, ἐπὶ τῷ αἰχμαλωτῆσαι τὸν λαὸν, ἐπὶ τῷ τὰ ἱερὰ σκεύη ἔνδον εἰδώλων θέσθαι; ἆρ' οὖν οὐκ ἦν θανάτων μυρίων ἄξιος;

18. Εἶδες τὸ μέγεθος τῶν κακῶν; ἐλθὲ λοιπὸν ἐπὶ τὴν τοῦ Θεοῦ φιλανθρωπίαν· ἀπεθηριώθη καὶ ἐν τῇ ἐρήμῳ διέτριβεν, ἐμαστιγοῦτο ἵνα σωθῇ· εἶχεν ὄνυχας ὡς λέων· ἁρπακτικὸς γὰρ ἦν τῶν ἀγρίων· εἶχε τρίχας λεόντων· λέων γὰρ ἦν ἁρπάζων καὶ ὠρυόμενος· « χόρτον ὡς βοῦς ἤσθιε »· κτῆνος

294-295 Cf. 4. Reg. *25*, 7.
297-298 Cf. Exod. *25*, 16. 17. (17. 18).
298 Cf. Exod. *25*, 21 (22); Num. *7*, 89.
299-300 Cf. Dan. *1*, 2.
307-312 Cf. Dan. *4*, 29. 30.
309-310 Cf. Ps. *21*, 14.
310 Dan. *4*, 30.

294-295 τοῦ βασιλέως V^c.
295 προϊδόντος V^c.
299 κατεπάτησε V^c.
302 βασιλέας V^c.

μενος· « χόρτον ἤσθιεν ὡς βοῦς »· κτηνώδης γὰρ ἦν, οὐκ εἰδὼς τὸν δεδωκότα τὴν βασιλείαν· « ἐβάφη αὐτοῦ τὸ σῶμα ἀπὸ τῆς δρόσου » ἐπειδὴ καὶ μετὰ τὸ γενέσθαι τὸ μέσον τῆς καμίνου τοῖς περὶ τὸν Ἀνανίαν ὡς πνεῦμα δρόσου διασυρίζον ἰδὼν οὐκ ἐπίστευσεν.

Ἀλλ' ὕστερον, ὥς φησιν αὐτός· « ἐγὼ Ναβουχοδονόσωρ τοὺς ὀφθαλμούς μου εἰς τὸν οὐρανὸν ἀνέλαβον καὶ τὸν ὕψιστον εὐλόγησα καὶ τῷ ζῶντι εἰς τοὺς αἰῶνας ἤνεσα καὶ ἐδόξασα »· καὶ ἐπειδὴ πολυετῶς μαστιγωθεὶς ἤνεσε τῷ ζῶντι εἰς τοὺς αἰῶνας καὶ ὡμολόγησε τὸν τὴν βασιλείαν δεδωκότα καὶ ἐπέγνω τὸν βασιλέα τῶν βασιλευόντων, πολλὰ τοῖς πράγμασιν ἁμαρτὼν, λόγοις δὲ μόνον ἐξομολογησάμενος τῆς ἀφάτου Θεοῦ φιλανθρωπίας ἀπήλαυσεν.

19. Ὁ γὰρ πάντων παρανομώτατος θείᾳ κρίσει καὶ φιλανθρωπίᾳ τοῦ παιδεύοντος πάλιν μὲν τὸ βασιλικὸν περιέθετο διάδημα· πάλιν γὰρ τοὺς ἀρχοντικοὺς ἀπέλαβε θρόνους.

20. Εἴ τις οὖν ἐν ἡμῖν ἐξ ἐθνῶν ἢ χριστιανοὺς βλασφημήσας ποτὲ καὶ ἐκκλησίαις ἁγίαις ἐν διωγμοῖς ἐπιβουλεύσας πάρεστιν, ἐχέτω τῆς σωτηρίας ὑπογραμμὸν τὸν Ναβουχοδονόσωρ, ἐξομολογείσθω παραπλησίως, ἵνα καὶ τῆς ὁμοίας ἀμνηστείας τύχῃ· εἴ τις ἐπιθυμῶν ἐμολύνθη

321 Dan. *4*, 30.
321 Cf. Ps. *72*, 22 « κτηνώδης ἐγενόμην παρὰ σοί ».
322-323 Dan. *4*. 30.
324 Cf. Dan. *3*, 26 (50) (Προσευχή).
326-328 Dan. *4*, 31.

---

323 καὶ < Rc.
326 ὕστερον + μετανοεῖ σωφρονισθεὶς Rc.
328 ηὐλόγησα Rc καὶ ἐδόξασα < Rc.
329 μαστιγωθεὶς] ἠν μαστιγωθεὶς R μαστιγωθεὶς ἦν c.
329-330 εἰς τοὺς αἰῶνας τῷ ζῶντι Rc.
331 βασιλευόντων καὶ Rc πολλὰ + μὲν Rc.
332 ἐξομολογούμενος τῆς ἀφάτου φιλανθρωπίας τοῦ Θεοῦ Rc.
334 γὰρ] καὶ Rc.
336 γὰρ] δὲ Rc.
338 ὑμῖν Rc ἢ + εἰς Rc.
341 Ναβουχοδονόσορ Rc.
342 τῆς ἀμνηστίας τῆς ὁμοίας Rc.

γὰρ ἦν οὐκ εἰδὼς τὸν δεδωκότα τὴν βασιλείαν· « ἐβάφη τὸ σῶμα αὐτοῦ ἀπὸ τῆς δρόσου »· ἐπειδὴ προϊδὼν κατασβεσθὲν ἀπὸ τῆς δρόσου τὸ πῦρ, οὐκ ἐπίστευσεν.

Καὶ τί γίνεται; μετὰ ταῦτα, φησίν, « ἐγὼ Ναβουχοδονόσωρ τοὺς ὀφθαλμούς μου εἰς τὸν οὐρανὸν ἀνέλαβον καὶ τὸν ὕψιστον εὐλόγησα καὶ τῷ ζῶντι εἰς τοὺς αἰῶνας ἤνεσα καὶ ἐδόξασα »· ὅτε τοίνυν ἐπέγνω τὸν ὕψιστον καὶ τὰς εὐχαριστηρίους φωνὰς ἀνέπεμψε τῷ Θεῷ καὶ ἦλθεν εἰς μεταμέλειαν ὧν διεπράξατο καὶ ἐπέγνω τὴν οἰκείαν ἀσθένειαν· τότε ὁ Θεὸς ἀποδίδωσιν αὐτῷ τὴν τιμὴν τῆς βασιλείας.

19. Τί οὖν; τῷ μὲν Ναβουχοδονόσωρ τοιαῦτα διαπραξαμένῳ καὶ ἐξομολογησαμένῳ δέδωκε τὴν συγχώρησιν καὶ τὴν βασιλείαν, σοὶ δὲ μετανοοῦντι, οὐ δίδωσι τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτημάτων καὶ τὴν τῶν οὐρανῶν βασιλείαν ἐὰν ἐπαξίως πολιτεύσῃ; φιλάνθρωπος ὁ Κύριος καὶ ταχὺς εἰς συγχώρησιν τῶν ἁμαρτημάτων, βραδὺς δ' εἰς τιμωρίαν· μηδεὶς οὖν ἀπελπίσῃ τῆς αὐτοῦ σωτηρίας· Πέτρος ὁ κορυφαιότατος καὶ πρωτοστάτης τῶν ἀποστόλων, ἐπὶ παιδισκαρίου ἠρνήσατο τρὶς τὸν Κύριον· ἀλλὰ μεταμεληθεὶς ἔκλαυσε πικρῶς· τὸ δὲ κλαῦσαι, τὴν μετάνοιαν τὴν ἐγκάρδιον παρίστησιν· καὶ διὰ τοῦτο, οὐ μόνον ἔλαβε τὴν ἄφεσιν ἐπὶ τῇ ἀρνήσει, ἀλλὰ γὰρ καὶ τὸ ἀποστολικὸν ἀξίωμα ἔσχεν ἀναφαίρετον.

20. Ἔχοντες οὖν, ἀδελφοί, πολλοὺς τύπους τῆς ἁμαρτησάντων καὶ μετανοησάντων καὶ σωθέντων, προθύμως καὶ αὐτοὶ ἐξομολογήσασθε τῷ Κυρίῳ, ἵνα καὶ τὴν συγχώρησιν λάβητε τῶν προσγεγενημένων ἁμαρτημάτων καὶ τῆς ἐπουρανίου βασιλείας καταξιωθῆτε καὶ τὴν ἐπουρά-

311-312 Dan. *4*, 30.
312-313 Cf. Dan. *3*, 26 (50).
314-316 Dan. *4*, 31.
327-330 Cf. Matth. *26*, 69. 75.

312 κατασβεσθὲν ἀπὸ] κατασβεσθὲν ὑπὸ V^{c}
316 ηὐλόγησα V^{c}.
320 αὐτῷ C.
327 ἀνελπίσῃ C ἑαυτοῦ V^{c}.
337 προγεγενημένων V^{c}.
337-338 καὶ τῆς ἐπουρανίου βασιλείας καταξιωθῆτε C.

πάθεσιν, τὴν τοῦ μακαρίου Δαβὶδ ἀναλαμβανέτω μετάνοιαν· εἴ τις ἠρνήσατο κατὰ Πέτρον, ὑπεραποθνησκέτω πάλιν κατ' ἐκεῖνον τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ· ὁ γὰρ ἐκείνῳ κλαύσαντι τῆς ἀποστολῆς μὴ βασκήνας, οὐδὲ σοὶ φθονήσει τῶν εὐαγγελικῶν μυστηρίων.

Καὶ γυναιξὶ μὲν ὑπογραμμὸς εἰς σωτηρίαν ἔστω Ῥαὰβ, ἀνδράσι δὲ τὸ λεχθὲν τῶν παλαιῶν ἀνδρῶν ποικίλον ὑπόδειγμα· πάντες δ' εἰς τὴν τοῦ Θεοῦ φιλανθρωπίαν ἀποβλέποντες εὐέλπιδες γίνεσθε· οὐχ ἵνα τοῖς αὐτοῖς πάλιν ἁμαρτήμασι περιπίπτωμεν, ἀλλ' ἵνα τῆς λυτρώσεως ἀπολαύσαντες καὶ τῆς χάριτος ἄξια πράξαντες, τὸ καθ' ἡμῶν τῶν ἁμαρτιῶν χειρόγραφον ἀγαθοεργείαις ἐξαλεῖψαι δυνηθῶμεν, ἐν τῇ δυνάμει τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, Κυρίου δὲ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ ἡ δόξα τῷ Θεῷ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

\+ κατήχησις $\overline{\beta}$ περὶ μετανοίας καὶ ἀφέσεως
ἁμαρτιῶν· στίχοι $\overline{\text{υκζ}}$ + + +

344-345 Cf. Matth. *26*, 69; 75.

---

345 κατ' ἐκεῖνον] ὑπὲρ Rc Χριστοῦ <Rc.
346 ἐκεῖνος c.
348 ἔστω εἰς σωτηρίαν Rc.
350 τοῦ < Rc.
354 τῶν ἁμαρτιῶν < Rc.
355 ἐν < Rc μονογενοῦς + τοῦ Rc Θεοῦ + καὶ Rc.
356 δὲ < Rc δι'] μεθ' Rc Θεῷ κτλ.] πατρὶ σὺν ἁγίῳ πνεύματι, καὶ νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς σύμπαντας αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν. Rc.
358-359 κατήχησις κτλ. M^{a} *solus*.

νιον κληρονομήσητε δωρεὰν, μετὰ πάντων τῶν ἁγίων ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. 340 Ἀμήν.

340 ᾧ + ἐστιν V°.

(Schluss folgt).

München. JOH. DORN.

INTORNO ALLA DATA DELLA « SUPPLICA PER I CRISTIANI » DI ATENAGORA.

La data della Supplica di Atenagora (1) è stata oggetto di parecchie discussioni da parte dei critici, i quali hanno voluto, in base ad alcuni accenni delle fonti, fissarla entro limiti che non reggono ad una più accurata analisi delle fonti stesse.

Il punto di partenza per stabilire la cronologia è la dedica della Supplica indirizzata agli imperatori Marco Aurelio e Commodo: « Αὐτοκράτορσιν Μάρκῳ Αὐρηλίῳ Ἀντωνίνῳ καὶ Λουκίῳ Αὐρηλίῳ Κομόδῳ (ἀρμενιακοῖς) Γερμανικοῖς Σαρματικοῖς τὸ δὲ μέγιστον φιλοσόφοις ». Non c'è dubbio che le parole Μάρκῳ Αὐρηλίῳ Ἀντονίνῳ alludono all'imperatore filosofo Marco Aurelio; ma le parole « Λουκίῳ Αὐρηλίῳ » furono lungamente discusse se si dovessero riferire a Lucio Elio Aurelio Vero, fratello d'adozione e poi genero dell'imperatore, oppure a Lucio Elio Aurelio Commodo figlio di Marco Aurelio, dapprima associato dal padre all'impero (176) e poi succedutogli nel 180. La questione, già sollevata fin dal secolo XVI, divise la schiera dei critici in due parti: gli uni fautori di Lucio Vero, gli altri di Lucio Commodo. Coloro che stanno per Lucio Vero si fondano su quell' « ἀρμενιακοῖς », titolo che non ebbe Commodo, bensì Lucio Vero, che lo assunse nel 163 e M. Aurelio nel 164, ma depose dopo la

(1) Per la vita e le opere di Atenagora cfr. la bibliografia copiosissima data dall'Arnould, *De Apologia Athenagorae,* Parisiis 1898, e la recentissima traduzione della « Supplica » fatta da Paolo Ubaldi, Torino, Libreria Editrice Internazionale, 1913.

morte del fratello (169), nel qual anno assunse il titolo di Germanico, comunicandolo al figlio Commodo.

Viceversa i fautori del nome Commodo dicono che Lucio Vero perdette il nome di Commodo quando fu associato col fratello M. Aurelio all'impero, e che non ebbe mai il titolo di Sarmatico perchè la campagna fu intrapresa dopo la sua morte (169). Inoltre a prova della loro affermazione, riferiscono un passo del capitolo 18° dell'Apologia dove Atenagora allude ad ambedue gli imperatori, padre e figlio: « πατρὶ καὶ υἱῷ ». Ma la parola « ἀρμενιακοῖς » che nel codice di Areta, sec. X, appartenente alla Nazionale di Parigi col titolo Parisinus 451, è poco chiara, dal Mommsen fu creduta un errore dello scriba e sostituita con Γερμανικοῖς, titolo che unito all'altro Σαρματικοῖς si conviene ad entrambi gli imperatori, padre e figlio.

Il Geffcken non accetta la correzione del Mommsen perchè, conforme all'ipotesi dello Harnack, noi avremmo qui a fare con una dedica già rimaneggiata dagli antichi compilatori delle raccolte dei padri della Chiesa i quali avrebbero già sostituito l'Ἀρμενιακοῖς a qualche altra denominazione (1). Il Mosheim (2) conserva Ἀρμενιακοῖς perchè, secondo lui, se anche tale titolo non era dato comunemente a Commodo, talvolta per riguardo e per ossequio verso M. Aurelio era assegnato anche a lui; ciò tanto più trattandosi di una dedica in cui sarebbe stato ridicolo scrivere p. es. « M. Aurelio Antonino Armeniaco et Sarmatico nec non Commodo Sarmatico ». A riprova del suo asserto, che cioè non fosse fuori di consuetudine riferire il titolo del padre anche al figlio, riferisce un passo del Tillemont (3), in cui l'autore dice non essere strano di trovare nella storia dei casi simili tanto più quando il figlio nelle dediche figura solo come personaggio secondario. (Nel nostro caso però la

(1) I. GEFFCKEN, *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig, 1907, pp. 157-58. Ma il G. non offre alcuna prova positiva a favore di tale ipotesi.

(2) MOSHEIM, *Dissertationes ad Historiam Eccl. pertinentes*, Altonae, 1743.

(3) *Mém.* t. II, p. 631.

dedica è rivolta veramente al padre e al figlio). Perciò entrambi, il Geffcken e il Mosheim stanno per « Ἀρμενιακοῖς ». Il Geffcken intanto non si cura di indagare se la sua lezione abbia qualche conferma nelle monete o nelle iscrizioni del tempo: non si cura di esaminare come e quali fossero i titoli portati dagli imperatori, poichè egli pensa che il titolo della Supplica non è genuino.

Il Mosheim non ci dà, nemmeno lui, alcuna prova della sua asserzione: può darsi che o il popolo, per tradizione, o gli scrittori, per deferenza, si scostassero dalle consuetudini, diremo così del mondo ufficiale: intanto, e questo è grave, noi non troviamo alcuna conferma di ciò nelle monete, numerosissime di M. Aurelio e di Commodo, mentre, se le cose stessero come vuole il Mosheim, qualche caso pur sporadico ci dovrebbe essere. Che sia forse questo l'unico esempio rimastoci? Potrebbe anche darsi. Noi però crediamo molto probabile, se non proprio sicura, fino a prova contraria, la correzione del Mommsen per questi tre motivi rilevati in seguito ad un nostro rigoroso esame delle monete del Cohen (1) (di cui però non abbiamo potuto valerci dell'ultima edizione).

a) I titoli *Germanico, Sarmatico* entrambi attribuiti a Lucio Vero non si riscontrano in nessuna moneta.

b) Il titolo Ἀρμενιακός nelle monete di Marco Aurelio non è mai unito a quello di *Sarmatico,* ma isolato, oppure unito al titolo *Parthicus* e scompare dopo il 169, anno della morte di Lucio Vero, per essere sostituito d'allora in poi dal titolo *Germanicus.*

c) I due titoli *Germanicus* e *Sarmaticus* li troviamo in moltissime monete di M. Aurelio e di Commodo, segno questo che erano molto diffusi, mentre di *Armeniacus Sarmaticus* non troviamo esempio alcuno. Dunque la dedica è rivolta a M. Aurelio e al figlio Commodo, i cui titoli *Germanicus* e *Sarmaticus* sono pienamente confermati dalla storia.

Ora il *terminus ante quem* della composizione della Sup-

(1) COHEN, *Description des monnaies,* Paris, 1839-62, vol. IV.

plica non può essere che il 176, poichè in quell'anno, vinti i Quadi, i Marcomanni e gli altri popoli comunemente compresi sotto il nome di Sarmati, M. Aurelio, secondo la testimonianza di Giulio Capitolino (1) « Cum Commodo triumphavit », si associò il figlio all'impero ed entrambi assunsero il titolo di Sarmatici (23 dic. 176). Inoltre, poichè la Supplica è diretta a M. Aurelio, il quale morì in Pannonia nel 180, il *terminus post quem* sarà precisamente il 180.

Qui cominciano le discussioni dei critici. L'Arnould riduce di assai questo limite di tempo ponendo la composizione dell'opera tra il dic. 176 ed il sett. del 177. Egli fonda il suo ragionamento su un passo della Supplica (cap. XXXV) in cui si dice che « nessun dei servi dei cristiani affermò che questi si cibassero di carni umane » (2). Ora, soggiunge l'Arnould, Atenagora non avrebbe potuto fare tale affermazione se avesse avuto notizia di una lettera inviata alle Chiese di Oriente dalle Chiese di Vienna e di Lione, in cui si asseriva che in Gallia erano accaduti fatti consimili: « ...alcuni dei nostri domestici pagani, per paura della tortura, falsamente ci accusarono di cene tiestee » (di cannibalismo) (3). La persecuzione in Gallia contro i cristiani divampò nell'agosto del 177; la notizia, secondo calcoli approssimativi, impiegava circa un mese a diffondersi dalla Gallia in Grecia. E in base a questi dati, l'Arnould sostiene che la Supplica, poichè tace quei fatti, fu composta prima che arrivasse in Grecia la lettera di Lione, cioè prima del sett. 177 (4).

Ora, senza voler indagare se proprio Atenagora abbia conosciuto il testo della lettera di Lione, cosa questa che non possiamo accertare, rileviamo che l'osservazione del-

(1) *Vita Commodi,* cap. 17.

(2) « ... τούτων (*sc.* τῶν δούλων) οὐδεὶς καθ' ἡμῶν τὰ τηλικαῦτα (*sc.* τὰ θυέστεια δεῖπνα) οὐδὲ κατεψεύσατο... ».

(3) ... ἐθνικοὶ οἰκέται τῶν ἡμετέρων. . φοβηθέντες τὰς βασάνους... κατεψεύσαντο ἡμῶν θυέστεια δεῖπνα (cfr. Euseb. *H. E.* V, 1).

(4) La stessa opinione professa pure il MOSHEIM, *De vera aetate Apologetici Athenagorae pro Christianis,* Alton, 1743, p. 317.

l'Arnould è destituita di ogni fondamento, perchè ci porterebbe ad affermare che Atenagora compose la sua opera prima ancora del 160°, anno della composizione della prima apologia di Giustino, in cui si afferma che alcuni servi mentitori depongono il falso contro i padroni cristiani. A noi consta pertanto che Atenagora si valse dell'opera di Giustino; perciò non restano che due ipotesi: o il fatto gli passò inosservato, il che è assurdo trattandosi di accuse gravissime da cui urgeva difendersi senza ambagi, oppure credette bene non tenerne conto perchè si trattava di casi ben diversi, come crediamo debba essere appunto. Atenagora voleva dire che, per quanto frequenti fossero le accuse mosse ai Cristiani di cibarsi di carne umana, non era viceversa mai successo il caso di simili confessioni fatte però spontaneamente e non dietro la minaccia di pene e di tormenti (1). Invece la lettera di Lione e il passo di Giustino parlano di confessioni provocate con la violenza « per paura dei tormenti » e perciò non possono essere argomenti valevoli per l'osservazione dell'Arnould, la quale per questo cade (2).

Veniamo alla seconda ipotesi, sostenuta dall'Otto. Secondo lui, l'opera di Atenagora è stata composta tra il 176 e la metà del 178, perchè i titoli di *Germanico* e *Sarmatico* della dedica non sarebbero stati ritenuti che per due anni soltanto (3) (176-178). Viceversa, dall'esame delle monete date dal Cohen ricaviamo che il doppio titolo compare già in monete del 175, si ripete in quelle del 176, 177, 178 e ritorna in alcune monete del 179 e del 180, tanto per l'uno come per l'altro imperatore (4).

(1) Così pure Tertulliano (*Apol.* 7, 19) e Minucio Felice (*Oct.* 28, 2), anche essi posteriori a Giustino ed alla lettera di Lione.

(2) Cfr. P. Ubaldi, op. c. p. 9.

(3) Noto di passaggio che il Tillemont (*Mémoires* ecc. T. II, p. 63) afferma a torto che la Supplica non fu scritta prima del 177 perchè solo in quell'anno Commodo ricevette il titolo di imperatore.

(4) COHEN vol. 2° Marco Aurelio p. 505, moneta 373 porta: M. AVREL. ANTONINVS AVG. GERM. SARM. TRIB. P. XXXIII. Son buste lauré à droite avec la cuirasse.

Abbiamo inoltre la conferma di ciò in Pauly Wissowa, dove sono citati i titoli di *Germanico* e *Sarmatico* ancora negli anni 179 e 180 (1).

Infine nell'epitafio di Commodo si ricordano ancora i due titoli e per lui morto nel 191 e per il padre morto nel nel 180: « Imperatori Caesari Divi Marci Antonini Pii, Germanici, Sarmatici Filio... L. Aelio Commodo Augusto Sarmatico Germanico Maximo Britannico ».

Ma la ragione più forte su cui si fondano i critici per sostenere la data 176-178 per la composizione della Supplica è un'asserzione di Atenagora stesso là dove dice (cap. 1°)

℞. IMP. X. COS. III. P. P. le Tibre? Couché à gauche sous un pont, la main droite sur un vaisseau, et appuyant le coude gauche sur une urne renversée *(933 de J. C. 180)*.

COHEN, *Supplément* pag. 125 moneta 56, porta:
M. AVREL. ANTONINVS AVG. GERM. SARM. TR. P. XXXIIII. Son buste lauré à droite avec la cuirasse.

℞. VIRTVS AVG. IMP. X. COS. III. P.P. La Valeur assise à droite, appuyée sur une haste renversée et tenant un parazonium *(933 de J. C. 180)*.

COHEN, *Commodo,* vol. 3° pag. 107, moneta 366: — L. AVREL. COMMODUS AVG. GERM. SARM. TR. P. III. Son buste jeune lauré à droite avec le paludement et la cuirasse.

℞. IMP. II. COS. II. P. P. Victoire debout dans une quadrige au pas à gauche *(932 de J. C. 179)*.

COHEN pag. cit. moneta 367. Même tête, et même légende.

℞. IMP. II. COS. II. P. P. Femme debout à droite sous un arbre, les jambes croisées donnant à manger à un serpent enroulé autour de la statue de la Santé debout sur une table: on voit encore sur la table un vase et une branche qui descend en manière de ghirlande; sous la table, un oiseau *(932 d. J. C. 179)*.

COHEN pag. cit. moneta 368: L. AVREL. COMMODVS AVG. GERM. SARM. TR. P. V. Son buste imberbe lauré à droite avec le paludement, où le paludement et la cuirasse.

℞. IMP. III. COS. II. P. P. Victoire de face appuyée contre une colonne, regardant à droite et tenant une cuirasse et une palme *(933 de J. C. 180)*.

COHEN, *Supplément* pag. 197 moneta n. 16: L. AVREL. COMMODVS AVG. GERM. SARM. TR. P. III. Son buste jeune lauré à gauche avec le paludement et la cuirasse ecc.

℞. IMP. II. COS. P. P. *(932 de J. C. 179)*.

(1) P. W. *Realencyclop.* I^e col. 2303 e seg.

rivolto agli imperatori: « tutto quanto l'impero per la vostra saggezza gode di pace profonda », pace che si estende infatti dalla fine del 176 alla metà del 178, nel quale anno si riprese la guerra contro i Germani. Anche qui non bisogna prendere il testo alla lettera come già osservò il Geffcken. Questo è un modo per indicare la pace universale di cui abbiamo accenni anche altrove come negli Atti degli Apostoli (1) ed in Epitteto (2). Atenagora ha forse voluto limitare la pace ad alcune regioni e non a tutto intero l'impero romano. Del resto era concetto diffuso tra gli scrittori cristiani che l'impero romano fosse stato suscitato da Dio per unificare i molti diversi popoli fra loro nemici pacificandoli in una grande unità politica. In forza di questa convinzione talvolta gli scrittori inneggiano alla pace auspicata da Roma anche in periodi travagliati da guerre coi barbari (3).

Concludendo, la data della Supplica non si può fissare entro limiti determinati come hanno creduto i critici, ma si può solamente affermare che essa è stata composta durante il periodo di tempo che va dal 23 dic. 176 al 180. Ogni altra precisa delimitazione di tempo è arbitraria.

CAMILLO GASCHINO.

Cherasco, dic. 1913.

(1) Act. Ap. XXIV, 2. « Τέρτυλλος ἤρξατο κατηγορεῖν λέγων· Πολλῆς εἰρήνης τυγχάνοντες διὰ σοῦ » etc.

(2) EPICT. *Diss.* III, cap. XIII, 9: « Voi vedete che Cesare sembra offrirci ampia pace poichè non vi sono più nè guerre, nè battaglie, nè grandi incursioni di ladri, nè piraterie, ma si può far viaggi in qualunque stagione e navigare dall'oriente all'occidente ».

(3) Cfr. p. es. la bella acclamazione alla grandezza di Roma come tutela della pace universale contenuta nel II libro di Prudenzio, *Contra Symmachum*, quando i Goti varcavano le frontiere dell'impero e invadevano l'Italia.

IDEE PEDAGOGICHE DI GIOVANNI CRISOSTOMO.

III.

EDUCAZIONE MORALE.

Ed ora che a bello studio ci dilungammo tanto in questa parte, esponiamo i pensieri di Giovanni Crisostomo su la educazione morale.

Nella Omilia XXX in Matteo (1), egli dice che non è il corpo il quale possegga per sè stesso la bellezza, ma è l'anima che l'investe tutto del suo splendore: e cerca di provare questa affermazione con un lungo ragionamento che si può riassumere così: L'anima è il principio vitale del corpo, ma dopo la prima caduta, essa non può trasmettergli tutta la sua bellezza, e però quasi tende a separarsene per riacquistare la pienezza del suo splendore, che solo raggiungerà nella trasformazione della risurrezione finale. « Se adunque così sta la cosa, quale non sarà la bellezza dell'anima? Bisogna però amare e curar questo spirito fattore di una sì grande beltà ». Ora, una educazione virtuosa impartita alla parte spirituale dell'essere umano, per cui si frenino e ragionevolmente si dirigano le facoltà, non solo è causa della bellezza dell'anima, ma riverbera poi lo splendore dell'anima medesima in tutto il corpo, splendore che, a detta del Crisostomo, si tramanda per generazione da padre in figlio. Ma perchè l'animo diventi buono, bisogna che fino dalla infanzia l'uomo sia informato alla virtù. È vero che χαλεπὸν ἡ νεότης,... εὐρίπιστον, εὐεξαπάτητον, εὐόλισθον καὶ σφοδροτέρου

(1) Vol. XII, p. 165.

δεῖται τοῦ χαλινοῦ (1); ma ciò non è una buona scusa per ritardarne l'educazione: e Giovanni categoricamente afferma che la giovinezza non è impedimento alla virtù (2), poichè l'idea della virtù è innata nell'uomo (3). L'anima del fanciullo deve essere casa di Dio, e non spelonca di ladri; e spelonca di ladri noi la rendiamo, allorquando permettiamo che servili e illiberali passioni entrino in lei e vi pongano stanza. Queste passioni offuscano e distruggono l'ingenuità del fanciullo, « pungendolo da ogni parte e riempiendone il pensiero di molte ferite » (4).

Ed ora, quali sono i vizi cui vanno più soggetti i giovani? In varie Omilie ripete questa idea: nè l'amor delle ricchezze, nè il desiderio della gloria, nè alcun'altra cosa tanto travaglia la gioventù quanto i piaceri sensuali (5), che sono poi la causa di tutti gli altri mali, e financo della insensibilità dei giovani per qualsiasi ammonizione (6). Però rivolge i suoi sforzi a che i giovani acquistino la moderazione ne' piaceri, perchè la crede la base di tutto l'edificio morale e sociale (7). Ho detto sociale, e giustamente; per un giovane corrotto prima del suo matrimonio e che continua a gettar gli sguardi su le altre donne, a che mai servirà questo sacro vincolo se non all'adulterio? giacchè una volta contratte le relazioni disoneste anche con una sola « etera » (8) diventano adulteri. Dalla mancanza poi di

(1) Hom. I in Stat., vol. III, p. 16. V. pure Hom. LIX in Gen., vol. VIII, 213: ἢ οὐκ οἶσθα ὅτι ἡ νεότης καὶ καθ' ἑαυτὴν μὲν εὐόλισθόν ἐστι πρᾶγμα καὶ ὀξύρροπον πρὸς κακίαν;

(2) Hom. LXI in Gen.; VIII, 230; vedi pure Hom. V in Ep. ad Thess.; XIX, p. 237-38.

(3) Hom. XXVII in Gen.; v. VII, p. 380.

(4) Hom. III in Annam; v. VIII, p. 441.

(5) Hom. IV in Ep. ad Tit.; XX, p. 35.

(6) Hom. LIX in Gen.; VIII, 221.

(7) Hom. III in Annam; VIII, pag. 430.

(8) Hom. I in Annam; VIII, p. 415.

In una conclusione eminentemente pratica Giovanni Crisostomo, commentando il detto di Paolo ai Tessalonicesi: « *la volontà di Dio è che siate santi* », dice che bisogna tagliare il male fino dalla radice; e però i giovani in età di matrimonio quanto prima devono sottoporsi a questo giogo, perchè le passioni allora assediano più furiosamente. Laonde

questa virtù, dice Giovanni, ha origine ogni male domestico e la perdita dell'amore coniugale. Al contrario un giovane, se è di casti costumi, non amerà altra donna che la sua, perchè non ne conobbe altra per lo innanzi (1), e sarà sempre felice nel vederla, convivendo in perfetta armonia; in seguito, ogni bene domestico entrerà in quella casa. I primi amori, bene osserva il Nostro, sono sempre i più saldi, le prime affezioni sono più sincere e serie, quando il giovane si mantenne precedentemente puro (2).

Accennerò brevemente a un altro vizio, che Giovanni dice tormentare la gioventù, sebbene in un grado inferiore: l'amore della vita splendida e della richezza. Su questo punto avverte che a un giovane la ricchezza non servirà a nulla se egli non sarà capace d'amministrare la sua fortuna secondo virtù e saggezza; se egli non è probo, i suoi beni svaniranno con lui arrecandogli per tal modo il maggiore de' danni (3). Laonde al giovane non morigerato è meglio la povertà, poichè questa ritiene per forza l'uomo nella virtù, mentre, senza violenza, la ricchezza non permette di essere saggio e casto neppure a chi lo vuole. « Se invece tu vuoi che il figlio conservi, anzi accresca la tua sostanza », dice rivolgendosi al padre, « fa che sia virtuoso, poichè allora sarà anche buon amministratore dei

quando essi vedono i loro genitori premurosi per scegliere una sposa, più si contengono, e più castamente si preparano al nuovo stato. Simulando scusarsi di un parlare così mondano, porta l'esempio di Paolo che parla ancora più chiaramente, e però osserva che prima di scegliere un genere di vita o nelle armi o negli uffici pubblici si ha da pensare al matrimonio dei figliuoli. Se i genitori si dimostrano ritrosi in modo speciale a causa della poca dote, i figli saranno scoraggiati e cadranno in disordini. Li supplica adunque di curare innanzi tutto la purezza dell'anima nella prole; una sposa casta preserverà lo sposo non solo dal male, ma accrescerà in esso l'amore verso Dio e allora il matrimonio sarà veramente onorevole, un asilo della castimonia e fonte di benedizione per i figli che verranno (Hom. V in Epist. ad Thess.; vol. XIX, p. 237-238).

(1) Cfr. pure Hom. LIX in Matth. v. XII, p. 485-6.

(2) Serm. I in Annam; VIII, p. 415.

(3) Hom. in Viduas; V, p. 567.

beni di fortuna » (1). Ci addita pure i mezzi, con cui provvedere alla santità de' costumi della gioventù; essi sono quattro; ma bisogna qui confessare che non sono indicati, tutti nella stessa opera, nè pure ci è detto se contemporaneamente o no debbano essere adoperati. Solo possiamo rilevare quello che, secondo lui, ha maggiore o minore importanza.

Il primo che io qui noto è il più generale, vale a dire la vigilanza che i parenti devono avere sui figliuoli. Bisogna badare in casa alle relazioni che essi hanno coi servi o con le serve, specialmente se lascivi o sregolati; allontanarli dai festini e dai canti impudici e dai teatri — dove è impossibile che un giovane si conservi costumato, poichè là ogni vergogna è prodotta in pubblico senza rispetto nè alle madri nè ai bianchi capelli (2); — notare la loro entrata o uscita di casa, e sopratutto l'impiego del tempo (3).

È degna d'osservazione l'idea che Giovanni aveva sul servo. Egli ha nei servi pochissima fiducia e li dice: « razza di gente petulante, ladra, immersa in mille lordure e dedita alla ubbriachezza, difficile a essere domata e diretta; ignorantissima, o poco idonea alla dottrina, sì che « δύσκολον καὶ θαυμαστὸν χρήσιμον οἰκέτην γενέσθαι ποτέ » (4). E se per avventura accade che la fortuna li sollevi alquanto, non vogliono più rimanere nei limiti che li rinserrano, ma subito si scordano dell'antica ed infima loro posizione e divengono ingrati (5). Ma non è a credere che il Crisostomo pensasse essere tali per natura: « μὴ γένοιτο — esclama — ἀλλὰ διὰ τὴν ἀνατροφὴν καὶ τὴν ἀμέλειαν τὴν παρὰ τῶν δεσποτῶν » (6). E in vero il padrone punto si curava di dar loro una buona educazione; servissero bene, era il suo unico pensiero; se

(1) Hom. IX in Ep. ad Tim.; XIX, p. 442.
(2) Osserva ancora che le cose vedute e sentite in quei luoghi ci perseguitano fin nel sonno. Hom. V in Ep. I ad Thess.; XIX, 240-41.
(3) Cfr. Hom. in Viduas, vol. VIII, p. 508; Serm. I in Annam, v. VIII, p. 414 e Hom. IX in Ep. ad Coloss., v. XIX, 131-2.
(4) Hom. IV in Ep. ad Tit.; XX, p. 36-37.
(5) Hom. XXXVIII in Gen.; VII, p. 568.
(6) V. pure Hom. IV ad Tit.; XX, p. 36-7.

poi fornicassero, rubassero, bevessero fino alla ebbrezza non gli importava nè punto, nè poco. Per questi motivi il Crisostomo disapprova il contatto coi servi o colle ancelle impudiche, e anche l'affidare che facevano molti dei padri la loro prole a pedissequi i quali, in generale, pensavano che più tardi avrebbero un padrone più accondiscendente e facile con loro, se mai fossero riusciti a pervertirlo da fanciullo, e renderlo indegno d'ogni pubblica estimazione (1).

Nella Omilia sul detto dell'Apostolo Paolo: « Vidua eligatur », ecc. Giovanni Crisostomo pone la pietà come un altro mezzo per la conservazione della moralità nel giovanetto e reca a conferma l'episodio de' figliuoli di Eli (2). L'uomo inoltre, come poi dichiara meglio altrove (3), ha bisogno della pietà e della fede nella vita futura, affinchè la sua maniera di vivere sia veramente onesta; al contrario l'uomo che non crede e di conseguenza non è pio, pensa che il suo destino non oltrepassi la vita presente, e però poco o nulla si curerà di tenere quaggiù una condotta morigerata. Come infatti potrà egli, dice, prendersi cura della virtù, posto che non ammette alcuna ricompensa per gli sforzi che dovrebbe fare per un inutile acquisto? Alla pietà poi unisce l'esame quotidiano della propria coscienza; e ciò non solo inculca al giovane, ma al cristiano in genere. Per tal modo la vigilanza de' parenti viene aiutata dalla vigilanza stessa della coscienza, così che l'uomo è obbligato a riandare le cose della giornata, e, se vuol essere giusto, a sedere come in rigoroso tribunale, con piena sincerità esaminando tutto quello che di bene o di male si commise, col prendere le mosse da ciò che s'introdusse nell'animo per mezzo dei sensi, poi discendendo alle parole, quindi alle azioni, e imponendosi infine quelle regole inflessibili le quali serviranno meglio a reprimere i moti della concupiscenza (4).

(1) Hom. IX in Ep. ad Coloss.; XIX, p. 131.
(2) Vol. V, 509-10, Hom. in viduas.
(3) Omelia su la risurrezione dei morti, vol. IV, p. 45.
(4) Cfr. Hom. IV in Gen.; v. VII, p. 54; Hom. XX in Gen.; ib. p. 296; e Hom. LX in Gen.; VIII, 228-29.

Un altro potente fattore della educazione morale consiste nella musica. Giovanni Crisostomo, come del resto tutta l'antichità, diede a questa arte una grandissima importanza, conoscendone il potere sull'animo dell'uomo. Egli ci offre un piccolo quadro in cui rappresenta varie età e condizioni dell'uomo rallegrate o calmate dal canto e dal suono. La nostra natura, dice, è portata al canto, alla musica; i bambini lattanti s'acquietano e s'addormentano alle nenie, e alle cantilene delle nutrici. E seguita con gli esempi dei viandanti, che sul mezzogiorno si mettono a cantare per sentir meno la gravezza della strada, e degli agricoltori, e de' vendemmiatori, e dei remiganti seduti agli scalmi, e, per ultimo, delle donne che, « attendendo ai lavori della spola o del telaio, o a dipannar l'arruffata matassa, spesse volte, ognuna per contro proprio, o tutte quante insieme, cantano una certa canzone. E tutti costoro così fanno per sentire un sollievo dalla fatica » (1). Adunque primo effetto della musica, è quello di sollevare dalla fatica, e di rallegrare l'animo (2). Ma non ogni musica o canto è da approvarsi. Egli è di avviso che la musica sottoposta alle parole serve egregiamente a ritenere le parole stesse, e anzi tutto a farci intendere più facilmente e più profondamente il loro senso. Quindi il canto sarà veramente utile se applicato a parole oneste e vantaggiose per il nostro ammaestramento. Quali sono le canzoni da scegliersi? La Chiesa aveva introdotto nelle sue sinassi cantici gravi e severi, aveva cioè adattato alle parole dei salmi svariate melodie, e formato inni e altre parti della liturgia con un dato modo musicale; e però Giovanni Crisostomo vuole che i canti siano quelli de' salmi e degli inni, trovandosi eminentemente adatti all'elevazione della intelligenza e al giusto indirizzo della volontà (3).

(1) Hom. in Ps. XLI; vol. IX, p. 135.

(2) Dice altrove, nella Hom. IX in Ep. ad Coloss., v. XIX, 170, che si introdusse il canto dei salmi, « perchè tu col canto possa rallegrare l'anima e insieme ingannare la fatica ».

(3) Οὐδὲν γάρ, οὐδὲν οὕτως ἀνίστησι ψυχὴν καὶ πτεροῖ... καὶ φιλοσοφεῖν ποιεῖ... ὡς μέλος συμφωνίας, καὶ ῥυθμῷ συγκείμενον θεῖον ᾄσμα. Hom. in Ps. XLI; v. XIX, 135.

E da prima i giovani dovranno imparare il canto dei salmi perchè più facile, poscia si dedicheranno agli inni (1); ma non solo i giovani, bensì tutti gli uomini e in qualunque condizione della vita. « Sei tu un artigiano? Ebbene, puoi unire al lavoro il canto; sei tu soldato, sei tu giudice? Fa lo stesso » (2). L'importanza poi data a queste melodie è tanta, che il Crisostomo le inculca persino, e sopratutto anzi, durante i pasti! (3). Lì è facile l'ubbriacchezza o l'eccesso del mangiare, le risa smodate e il rilassamento dello spirito; ora il canto dei salmi è rimedio efficace a tutto ciò e rende la casa un santuario.

IV.

EDUCAZIONE INTELLETTUALE.

Mi resta ancora a parlare brevemente della educazione intellettuale, o meglio della istruzione che si deve impartire alla gioventù. Qui subito si affaccia un quesito: Giovanni Crisostomo, che fu alla scuola del sofista Libanio, quale concetto aveva della scienza? La credeva necessaria per un giovane cristiano? Nel trattato « contro gli oppugnatori della vita monastica » parlando della benefica azione de' monasteri sulla società, dice che la prima cura di quei cristiani d'Antiochia (cui è diretto il libro), era l'istruzione letteraria dei loro figli. Qual è, si domanda, il linguaggio dei genitori più moderati? « Che i nostri figli compiano anzi tutto la loro istruzione nelle lettere e nella eloquenza, poi s'avviino pure ai monasteri a cominciarvi la educazione morale;

(1) Hom. IX in Ep. ad Coloss.; XIX, 131.

(2) Hom. in Ps. XLI; vol. IX, p. 138-9.

(3) Giovanni si doleva altamente che i giovani cantassero, come i cuochi, i bettolieri e i danzatori, canzoni che egli chiama « sataniche », e poi, al contrario, si vergognassero e si adontassero dello studio dei cantici cristiani (Hom. IX in Ep. ad Coloss.; vol. XIX, p. 131). Sull'effetto dei canti lascivi v. Hom. X in Act. Ap.; vol. XIV, 564.

nessuno li impedirà ». — Preponevasi adunque l'istruzione alla educazione. Ora Giovanni vuole che si anteponga la educazione al resto; ed è di avviso che questa è necessaria in modo speciale nello studio della eloquenza, poichè, dice, l'eloquenza unita alla perversità è fonte di conseguenze ben più tristi dell'ignoranza stessa, e per l'individuo e per la società; nessuno potrà avere una eloquenza persuasiva senza il sostegno della virtù; mentre i buoni costumi fanno anche senza le lettere. Quando il fanciullo non ha ancor poste le basi di una educazione moralmente sana, è un bene, continua il Crisostomo, mandarlo presso maestri, ove impari più il vizio che le lettere, e perda il più grande dei tesori, la forza d'animo, e la nobiltà di carattere?

Bisogna osservare, per intendere meglio questa sua sentenza, che Giovanni aveva poca o niuna stima delle scuole pubbliche, non per l'istruzione, ma per la moralità che scorgeva deficiente o nei maestri o negli stessi alunni, i quali erano, generalmente parlando, o discoli, o invidiosi e gelosi gli uni degli altri. Un animo ingenuo in siffatto ambiente presto si sarebbe corrotto; con gravi difficoltà avrebbe potuto mantenersi buono, e, se di ingegno mediocre, anche mediocre sarebbe la sua riuscita nell'eloquenza. « Non porre adunque studio a che tuo figlio divenga un retore, ma che diventi filosofo, poichè se retore non è, nessun danno; se invece non è filosofo, nulla sarà il lucro della retorica, foss'anche molta ».

Nell'Omelia XXI in Ep. ad Eph. (1), a proposito degli studi, egli dice che la sconsideratezza (ἄνοια) della gioventù viene accresciuta dai libri degli autori classici pagani, nei quali gli eroi che si presentano all'ammirazione dei giovani, sono in realtà uomini schiavi del vizio e timidi davanti alla morte, e porta ad esempio l'Achille di Omero volubile, incostante e che muore in fin dei conti per una concubina; e un altro eroe che s'ubbriaca in un'orgia..... Così che queste figure d'uomini detti grandi riescono poi a nuocere

(1) Vol. XVIII, 403.

colle loro azioni all'alunno. Che fare allora? Bisognerà dunque distruggere le scuole? (1). No certo, subito risponde; ma neppure bisogna distruggere l'edificio della virtù e sepellir viva un'anima generosa..... Non mi si dica che io imponga l'ignoranza come legge al fanciullo; purchè mi si assicurino prima le cose necessarie alla retta educazione del cuore, non mi oppongo certo allo studio, all'acquisto della scienza. È d'uopo avere buoni costumi, non vana eloquenza; modestia, non veemenza nel parlare; fatti, non parole... Ma non dico ciò per proibire di erudirsi, ma per proibire di dedicarsi esclusivamente all'istruzione.

Giova inoltre por mente che lo studio della eloquenza ai tempi di Giovanni Cristostomo non era che un vano artificio di parole: le numerose μελέται del gran maestro Libanio, sono di ciò una sicura prova. E però accorgendosi della poca utilità di tanto studio e disapprovando la mania dei suoi concittadini, s'appoggia al sentimento dei filosofi pagani per dissuadere i genitori dal far troppo caso di tale studio. Un gran numero di essi, dice, non si occuparono che pochissimo dell'eloquenza, alcuni poi ne professarono altamente il disprezzo, e malgrado la ignoranza in cui rimasero, il culto della filosofia morale, cui si dedicarono tutta la vita, non li ha privati della gloria. Anacarsi, Cratete e Diogene la trascurarono, anzi lo stesso Socrate, come dicesi. Di ciò abbiamo a testimonio Platone, che nella filosofia di gran lunga superò gli altri e che più di tutti praticò il suo maestro, giacchè quando ce lo figura entrato in tribunale per difendere la propria causa così gli fa dire: « E voi sentirete da me tutta la verità, non già, per Zeus, o signori Ateniesi, discorsi abbelliti, come quelli di costoro, di frasi e di parole, nè adorni; ma udrete cose dette alla buona e con parole comuni. Poichè io credo che è giusto ciò che io dico, e nessuno di voi si aspetti altro. Nè certo a me, in questa età, converrebbe presentarmi a

(1) « In opp. vitam mon. » Sermo III; vol. I, p. 172-4. Cfr. Hom. III in Jo., XIII, p. 258.

voi come un giovanotto fabbricator di discorsi » (Plat. *Ap. Socr.* 1). Dal che appare manifesto come Socrate non facesse gran conto dell'eloquenza, o meglio, dell'artificio retorico. Questo artificio non è degno di un filosofo, nè di un uomo; solo s'addice ai giovani che per emulazione gareggiano tra loro, come è parere dello stesso Platone, il quale non permette che il suo maestro abbia ad apparire adorno d'una cosa non onorevole (1).

Ad ogni modo, poichè grande è il pericolo di pervertirsi nella scuola, Giovanni impone la lettura e lo studio della Scrittura a contravveleno, non già per fare del fanciullo un monaco o un asceta, ma per conservarlo cristiano (2). Nè si può fare l'obbiezione che la Scrittura sia inutile poichè la Scrittura, dice, ha bellezze tali da consolare e rallegrare ogni spirito umano.

Noi sappiamo che il pregio massimo di Giovanni Crisostomo come letterato fu la maschia eloquenza. Non era dunque possibile ch'egli avesse tralasciato di parlare sul modo che i vescovi, cioè i veri oratori della chiesa, dovevano tenere nella composizione delle loro omilie. Nel magnifico dialogo « sul Sacerdozio » egli parla anzitutto di due eccessi nell'arte omiletica: l'uno consiste nel trascurare affatto l'argomento che bisognava svolgere nell'assemblea religiosa, ed ancor più la dizione, l'altro invece consiste nella troppa ricercatezza nel dire, avendo di mira non già l'istruzione dei fedeli, ma la lode e gli applausi (3). Giovanni condanna e l'uno e l'altro. Per lui sono sacrosanti i principii dell'eloquenza cristiana, la quale avendo per fine essenziale l'istruzione e ancor più la conversione del popolo, non rifiuta, anzi richiede come mezzo il bello stile e la proprietà della lingua; e però conviene, dice egli, attendere con molto studio (μελετᾶν) alla elaborazione delle proprie composizioni, cercando il modo di esporre la dottrina e le idee con la mag-

(1) « In opp. vit. mon. » III, vol. I, p. 172.
(2) Hom. XXI in Ep. ad Eph.; v. XVIII, 403.
(3) È noto che l'uso del battere le mani e delle acclamazioni nelle chiese era comune, specialmente in Oriente.

gior grazia ed argutezza possibile (1). Questo è l'unico mezzo per riuscire a dilettare e colpire l'animo dell'ascoltante. Ma d'altra parte biasima fieramente la troppa cura delle parole per il solo fine della lode a scapito della sostanza del discorso; la vana eloquenza rigonfia d'ornamenti fa del maestro cristiano un medico vile, miserabile e traditore (2).

V.

A CHI SPETTI L'UFFICIO DI EDUCATORE E QUALI NORME DEBBA SEGUIRE.

Mi rimane ancora a svolgere alcuni punti particolari, relativi alle questioni fin ora vedute. Giovanni si domanda: a chi spetta l'educazione della gioventù? Per natura, ai parenti; risponde (3). Dio ha messo nelle mani del padre un potere grandissimo, perchè lo collocò maestro dei figli; e affinchè l'educazione gli riuscisse più facile, venne egli stesso in aiuto al padre con quella terribile minaccia rivolta ai figli discoli: ὁ κακολογῶν πατέρα ἢ μητέρα, θανάτῳ τελευτάτω (4). Ascoltate, padri e madri; non sarà senza mercede per voi la educazione del grande deposito affidatovi; quando si è posto un solido fondamento e coronato l'edificio, una grande ricompensa non vi potrà mancare, come non vi mancherà un

(1) ἐν χάριτι καὶ ἅλατι. Nella Omelia in Ps. XLI (vol. IX, p. 134) si rileva un saggio consiglio sul modo di tener desta l'attenzione dell'uditore: « οὐδὲ... ἐπιτείνειν ἀεὶ δεῖ τὴν διάνοιαν τῶν ἀκροατῶν, διαρρήγνυται γὰρ ταχέως· οὔτε χαλᾶν ἀεὶ καὶ ἀνιέναι· καὶ γὰρ ἐντεῦθεν ἀργοτέρα γίνεται πάλιν. διὸ ποικίλλειν χρὴ τὸ τῆς διδασκαλίας εἶδος, καὶ νῦν μὲν πανηγυρικωτέρων, νῦν δὲ ἀγωνιστικωτέρων ἅπτεσθαι λόγων.

(2) Nello stesso Dialogo narra come vi fossero dei vescovi i quali erano gelosi delle lodi che riscuotevano altri oratori sacri; qualcuno anzi cadeva persino in una profonda tristezza.

(3) Hom. in Viduas; vol. V, p. 511.

(4) Ibid. p. 508. Lo stesso pensiero è espresso nell'opuscolo in gran parte pedagogico, già parecchie volte citato « Contro gli oppugnatori della vita monastica », vol. I, p. 149.

supplicio tormentoso se sarete negligenti (1); « considera i tuoi figli come statue d'oro nella tua casa », « ogni giorno dirigili, curali, e in ogni modo adorna e plasma l'anima loro » (2). Poichè l'educazione dev'essere rivolta non solo al corpo, o meglio non deve intendersi per quell'educazione «... φιλὴν καὶ παρὰ πολλοῖς νομιζομένην, τὸ μὴ λιμῷ φθειρομένους περιδεῖν τοὺς παῖδας, τοῦτο γὰρ οὐδὲ αὐτὴ τῆς φύσεως ἀνάγκη ἀφίησ' παραμεληθῆναί ποτε », ma bensì per quella che specialmente si rivolge allo spirito, alle funzioni intellettuali e morali del fanciullo, badando con attenzione che in esso sieno coltivati sentimenti nobili. Le madri che soltanto educassero nel primo modo accennato « piuttosto che madri sono assassini dei loro figli » (3). Di qui toglie occasione a dipingere i mali e l'infamia che colpiscono i padri a cagione di una trascuranza o di una debolezza estrema (4). Dà inoltre alcuni consigli sul modo da tenersi nella correzione: non bisogna, dice, aver troppa pietà dei figli nè adularli oltre misura; al contrario conviene trattarli con severità e ispirar loro timore, ma usando piuttosto la parola che il nerbo se il figliuolo è docile, affinchè s'innamori di una vita morigerata. Giovanni si propone anche il caso d'un figlio discolo: e allora, dic'egli, è necessaria la sferza, è necessario cacciarlo fin anche dalla casa paterna. Non bisogna dunque imitare l'esempio di Eli che soltanto aveva il coraggio di dire: No, o figliuoli, non fate così, poichè non sono buone le cose che si dicono di voi. L'indolenza da parte nostra conduce la gioventù financo al patibolo; tuttavia poco dopo soggiunge: « dico questo non perchè siamo troppo severi coi figli, ma perchè non ci mo-

(1) Hom. IX in Ep. ad Tim.; XIX, p. 441, e cfr. pure Hom. II in Ep. ad Tit.; v. XX, pag. 15.

(2) Hom. in Viduas, v. V, p. 511.

(3) Ibid. pag. 507. Le madri, in mancanza del padre, sono esse pure atte ad impartire una educazione soda ai figli ed in modo speciale alle figliuole.

(4) Hom. IX in Ep. I ad Tim.; v. XIX, p. 441.

striamo spregevoli davanti a loro. Che se la moglie deve temere il marito, molto più il figlio deve temere il padre » (1).

La correzione vuole sì essere severa, ma non spinta all'eccesso. Il privare i figliuoli dell'eredità, il rinnegarli, il trattarli da schiavi e non come uomini liberi, sono azioni indecorose che li spingono inevitabilmente alla collera e al disprezzo dei genitori. Ora colui che disprezza gli autori de' propri giorni, non a questi soltanto fa ingiuria, ma a tutto il genere umano: è un fiero nemico di Dio, della natura, delle leggi e di tutta la vita sociale (2). Giova inoltre alla buona riuscita dell'educazione incominciata subito dalla prima età, la concordia domestica; e Giovanni scongiura i padri a mantenere costantemente la pace e la tranquillità poichè allora ne verrà vantaggio salutare alla prole ed ai servi stessi; i figli seguiranno l'esempio dei genitori, i servi quello dei figli (3). Recherà per tal modo l'educazione frutti dolcissimi anzi tutto al giovane, quindi ai genitori ed ai discendenti. Un giovane che da principio ebbe sana e diligente educazione, non è possibile che travii, dice Giovanni; i difetti non sono inerenti alla natura sì da poter sopraffare le cure ricevute e l'abitudine al bene (4). Così che anche in questa vita « saranno onorati e illustri. Poichè chi vive virtuosamente, da tutti è stimato e venerato, foss'anche di tutti il più povero » (5). I genitori avranno da loro non solo consolazione, ma anche vantaggi grandi, poichè non mancheranno di curarli, servirli e assisterli nella vecchiaia (6). Il figlio ben educato continuerà poi lo stesso metodo e le stesse cure avute coi proprii figli, e si formerà necessariamente una lunga catena che avrà principio nei primi e veraci educatori (7).

(1) Hom. in Viduas, p. 510 e pag. 513.
(2) Serm. IV in Gen.; v. VIII, p. 345.
(3) Hom. XXXVIIII in Gen.; v. VII, p. 576
(4) Hom. II in Ep. ad Tit.; v. XX, p. 15.
(5) Hom. in Viduas; v. V, p. 509.
(6) Ibid. p. 509.
(7) Ibid. p. 512.

L'educazione può svilupparsi anche fuori delle mura paterne, lontano dalla sorveglianza dei genitori o dai pedagoghi abitanti nella stessa casa; nel collegio, diremmo noi, Giovanni diceva nei monasteri. Molti Antiocheni di quest'epoca credevano inutile o dannosa l'educazione che i monaci impartivano. A togliere ogni prevenzione, il Crisostomo scrisse un trattato, diviso in tre discorsi, contro gli oppugnatori della vita monastica e dal quale molte cose noi già ricavammo. La vita in comune che colà si menava era rude; il cibo ed il sonno assai moderato, il lavoro manuale in gran pregio. Non è però a credere che i giovani avessero a rimanere per sempre là entro; compiuta la educazione, che poteva variamente durare, i giovani ne uscivano e ritornavano alla società e agli affari. Giovanni che aveva provato e l'educazione materna e quella del monastero, dopo aver discusso quale delle due sia migliore, conchiude col dire che preferiva la seconda alla prima (1), e a quei padri che non ne volevano sapere suggerisce che almeno scelgano un monaco a pedagogo dei loro figli. Il motivo per lui sta nella maggiore efficacia; un giovane educato per tal modo acquista un'abitudine tenace al bene; e l'abitudine ha la forza talvolta di correggere perfin la natura. Nè si pensi che egli propugni l'esistenza dei monasteri per se stessi; no, all'opposto, egli dice che se nella città valessero sempre il diritto, il giusto, i monasteri sarebbero inutili; e perfino sconsiglia i padri dall'inviare colà i proprii figli qualora essi fossero già pedagogicamente formati per la società: chè anzi, continua il Crisostomo, io terrei quali nemici del bene pubblico coloro che li consigliassero alla solitudine, perchè così nasconderebbero e spegnerebbero queste sorgenti di luce e priverebbero le

(1) Il Crisostomo vorrebbe che si ritornasse alla vita comune come praticavano i primitivi cristiani, non solo sotto il punto di vista del bene morale, ma anche dal lato economico, perchè allora minori sarebbero le spese per mantenersi in vita e la grande miseria verrebbe presto a diminuire. Porta in conferma l'esempio dei Monasteri d'Egitto e dice si metterebbe con coraggio alla testa di quei volenterosi che lo assecondassero nella sua idea colla persuasione di riuscirvi una buona volta. Cfr. Hom. XI in Actus Ap. vol. XIV, pag. 574-75.

città di una gloria e di una utilità non piccola (1). Ad ogni modo egli ci lasciò in varii tratti delle sue opere alcune sentenze riflettenti le doti che dovrebbe avere il maestro, sia che dimori nella stessa casa dell'allievo, sia monaco, sia maestro di una chiesa intera. Anzitutto dà la definizione del maestro. Perchè, domanda egli, perchè si chiama maestro? e risponde: ἵνα τῷ βίῳ διδάσκῃ φιλοσοφίαν. Non la retorica dunque, ma la vera e sana filosofia (2). Ma perchè abbia a riuscire efficacemente nel suo insegnamento, è d'uopo che non sia spregevole (3), sia maturo d'età (4), di una vita integerrima, sì da apparire come la statua della stessa saggezza, come fosse la legge vivente, come la regola del ben vivere (5). Quindi nell'insegnamento deve usare della mansuetudine e dell'autorità che sono due doti inseparabili (6); e nota inoltre che se è necessaria l'autorità nel maestro, richiedesi poi da parte del discepolo la credenza in questa autorità perchè altrimenti non si può dare la scienza; ὅταν γὰρ πίστις μὴ ᾖ, γνῶσις οὐκ ἔστιν (7). La mansuetudine infine si ha da manifestare in modo che i giovani siano considerati e trattati come *fratelli,* e le giovani come *sorelle,* ma (e ciò a scanso di qualunque malinteso) ἐν πάσῃ ἁγνείᾳ; aggiunta, come ognuno vede, di massima importanza.

* *

(1) Contra opp. vit. monast. Sermo III, pag. 170, vol. I.
(2) Hom. V in Epist. ad Rom.; vol. XIX, pag. 503. Intendi per « vera filosofia » la morale cristiana.
(3) Hom. XIII in Ep. I ad Tim.; vol. XIX, pag. 473.
(4) Ibid.
(5) Ibid.
(6) Hom. XVII in Ep. ad Tim., vol. XIX, 518.
(7) Hom. XVIII in I^{a} ad Timoth.; vol. XIX, pag. 530.

TERTULLIANO, *Apologetico*, 47, 6.

Tertulliano, enumerando le varie opinioni dei filosofi greci intorno a Dio, dopo d'aver ricordato come gli uni lo credessero incorporeo, gli altri corporeo, e chi composto di atomi, chi di numeri, chi di fuoco, aggiunge che mentre i Platonici ammettevano l'intervento divino nelle vicende umane, gli Epicurei, al contrario, tale intervento negavano. Questa seconda parte del periodo si presenta con parecchie differenze nelle due redazioni dell'Apologetico (1), rappresentate principalmente dal *codex Parisinus* 1623 e dal *codex Fuldensis*. Sarà utile esaminare attentamente tali varianti, perchè esse ci offrono, raggruppati in una sola frase, parecchi casi tipici che s'incontrano spesso nel confronto delle due redazioni. Ecco il passo come si legge nei due codici (2):

Codex Parisinus	*Codex Fuldensis*
... et *Platonici* quidem curantem rerum, contra *Epicurei* otiosum et *inexercitum*, et, ut ita dixerim, neminem *humanis rebus*.	... et *Platoni: et* quidem curantem rerum *factorem, et actorem rerum* contra *Epicuri* otiosum et *inexercitatum* et (ut ita dixerim) neminem *in rebus humanis*...

Con questo luogo dell'Apologetico mettiamo in confronto un passo parallelo dell'*Ad nationes*, dove Tertulliano espri-

(1) Cfr. I. P. WALTZING, *Les trois manuscrits de l'Apologétique de Tertullien*, Louvain, 1912; e *Didaskaleion*, I, 1912, pag. 554-8. Il Waltzing ha giustamente fatto osservare che le varianti raccolte dal Modius, non provengono solo dal *cod. Fuld.* Infatti quell'erudito infaticabile aveva la mania delle varianti, e, in tutta la sua vita, ha collazionato un numero incredibile di mss. Del resto, se questo fatto fu trascurato dai moderni, non era ignoto agli antichi: cfr. MIGNE. P. L. I, col. 44.

(2) WALTZING, O. c. pag. 236.

mendo lo stesso pensiero, adopera quasi le stesse parole: ... *Platonici* quidem deum [exponunt] curantem rerum *et arbitrum et iudicem, Epicurei* otiosum et *inexercitum,* et, ut ita dixerim, neminem (1).

Dal confronto di questi tre passi appare subito evidente che la lezione del *cod. Fuld.*: *Platoni et* per *Platonici,* e *Epicuri* per *Epicurei* sono degli errori materiali del copista e forse una falsa lettura dello stesso Modius. Letto poi *Platoni et* invece di *Platonici,* quel nome fu unito con la proposizione precedente: *aliux ex igni qua Heraclito visum et Platoni:* lo sbaglio è manifesto.

In secondo luogo nel *cod. Fuld.* dopo l'espressione *curantem rerum,* troviamo due parole che a torto, e forse inavvertentemente, furono trascurate dagli editori. Difatti, dopo *curantem rerum,* leggiamo *factorem et actorem rerum* che il Rauschen, non solo non accoglie nel testo (2), ma, caso strano, non cita neppure nell'apparato critico: eppure quelle parole meritavano d'essere conosciute dagli studiosi; io, anzi, le credo del tutto autentiche e degne d'entrare nel testo, almeno le prime tre: *factorem et actorem.* Mi conferma in questa opinione il confronto con l'*Ad nationes.* Come qui dopo le parole *curantem rerum,* c'è *arbitrum et iudicem* in corrispondenza al seguente *otiosum et inexercitum;* così nell'Apologetico bisogna metterci *factorem et actorem.* Il mutamento di parole dall'una all'altra opera è dovuto al desiderio di ottenere un'antitesi più efficace. Infatti ad *otiosum et inexercitum* s'oppone meglio *factorem et actorem* che non *arbitrum et iudicem* (3). Tertulliano nell'Apologetico, ripigliando qualche concetto espresso già nel libro *Ad natio-*

(1) *Ad nationes,* II, 2; pag 96,6 dell'ediz. del Reifferscheid, C. S. E. L. vol. XX; oppure Migne, P. L. I, col. 588.

(2) G. RAUSCHEN, *Tertulliani Apologetici recensio nova,* Bonn, 1906, pag. 131.

(3) Cfr. CIC. *De natura deorum,* I, 44, 123, « omnino nihil curantem, nihil agentem », e I, 8, 18, « opificem aedificatoremque mundi Platonis de Timaeo Deum »; MINUCIO, *Oct.* 19, 8, « Epicurus ille, qui deos aut otiosos fingit aut nullos », e 19, 14, « Platoni itaque in Timaeo

nes, spesso lo varia leggermente, cambiando qualche vocabolo o frase (1): nessuna meraviglia, quindi, che abbia sostituito *factorem et actorem* ad *arbitrum et iudicem.*

La caduta di quelle tre parole negli altri manoscritti a me sembra che sia dovuta a un doppio errore degli amanuensi. Il primo si ebbe nel ripetere *rerum* dopo *actorem,* per influsso del vicino *curantem rerum:* e di questo sbaglio c'è rimasta la prova nel *cod. Fuld.* Una volta entrato questo altro *rerum,* copiando si saltò dal primo al secondo, e così le parole intermedie scomparvero dai codici.

Una terza differenza tra le due redazioni c'è data dalla parola *inexercitum* che si trova in tutti i manoscritti, mentre il *Fuldense* ha *inexercitatum.* Gli editori hanno adottato la prima lezione, perchè essa si trova pure nell'*Ad nationes.* L'Hartel, nello studio citato, afferma che il *cod. Fuld.* è indubbiamente una recensione rimaneggiata qua e là sui due libri *Ad nationes* (2). Il Callewaert, invece, ha negato recisamente ciò, perchè mentre c'è una serie di varianti in cui il *cod. Fuld.* si allontana dagli altri codici, accostandosi al testo dell'*Ad nationes;* ce n'è pure un'altra serie, non meno numerosa della prima, in cui succede precisamente il contrario (3). Il passo che noi stiamo esaminando, mostra che il Callewaert ha ragione. Infatti, seguendo lo stesso ragionamento dell'Hartel, noi qui potremmo venire ad una conclusione tutta contraria alla sua, e dire: la lezione originaria è quella del *cod. Fuld. inexercitatum,* essa fu poi corretta

deus est ipso suo nomine mundi parens, artifex animae, caelestium terrenorumque fabricator »; e TERTULLIANO, *Apol.* 46, 9, « licet Plato adfirmet [Deum] factitatorem universitatis ».

(1) Cfr. W. VON HARTEL, *Patristische Studien,* II, *Zu Tertullian ad Nationes,* estratto dai *Sitzungsberichte der K. Akademie der Wissenschaften in Wien,* philos. histor. Classe, CXXI; quivi a pag. 21-84 son messi di rincontro i passi paralleli dei due trattati.

(2) O. c. pag. 21.

(3) C. CALLEWAERT, *Le codex Fuldensis, le meilleur manuscrit de l'Apologeticum de Tertullien,* Bruges, 1902, pag. 7-8. Paragonando le varianti del solo primo cap. dell'Apolog. questo autore trova che l'*Ad nationes* s'accorda due volte col Fuld.; quattro volte invece s'accorda con gli altri mss. e quattro altre volte i tre testi differiscono fra loro.

negli altri mss. sull'*Ad nationes;* e, quindi, la recensione del *cod. Parisinus* è stata rimaneggiata su questa opera. Ma ciò sarebbe un correr troppo; noi ci contenteremo d'affermare più modestamente che, qui, le due varianti si presentano come tutte e due buone ed accettabili; nè il trovarsi una di essa nell'*Ad nationes* forma un titolo assoluto di prevalenza.

Una quarta ed ultima differenza tra le due redazioni, troviamo nelle parole finali. Ora io noto che la variante del *Fuld.* ci dà una clausola molto più regolare ed armoniosa (*nēmĭn(em) īn rēbŭs hūmānĭs*= cretico più trocheo, preceduto da un altro cretico di quella dataci dagli altri codici *(nēmĭn(ēm) hūmānīs rēbŭs).* Ed ora conchiudiamo. La lezione del *cod. Parisinus* ci è giovata per correggere un manifesto errore di trascrizione del *cod. Fuldensis;* mentre questo, a sua volta, ci ha conservato un inciso che molto probabilmente è autentico. C'è poi una lezione che si presenta egualmente buona ed accettabile nell'uno e nell'altro codice; ed in ultimo la redazione fuldese con una leggera trasposizione di parola ci dà una clausola migliore della volgata. Questi quattro casi che noi abbiamo trovato esaminando una breve frase dell'Apologetico, si ripetono più e più volte in tutto il corso dell'opera: ora, io credo che per dare un giudizio definitivo sulle due redazioni del capolavoro di Tertulliano, sia utile e necessario riunire le diverse varianti in tanti gruppi o tipi, per trovar poi una soluzione unica e soddisfacente che possa fornirci la ragione delle gravi differenze fra le due redazioni dell'Apologetico.

Castellammare di Stabia.

F. Di Capua.

DUE FINALI DA CORREGGERSI NEL « SACRAMENTARIUM LEONIANUM ».

La più antica e veneranda raccolta di orazioni liturgiche e di prefazi, cioè di quelle parti della Messa che il sacerdote recitava da solo, è contenuta nel così detto *Sacramentarium Leonianum*. Essa è di origine romana, e la sua compilazione, secondo alcuni critici, risale al secolo V, secondo altri, alla prima metà del VI secolo. Queste orazioni, insieme ai sermoni di S. Leone Magno, possono prendersi quali modelli nello studio delle leggi della prosa ritmica che un gran numero di scrittori, di questi due secoli, applicano nelle loro opere.

Nel sacramentario leoniano si ha il così detto *cursus* misto; le clausole, cioè, si basano in parte sul posto dell'accento nelle due ultime parole, in parte sulla quantità delle sillabe. Tenendo conto solo dell'accento, tutte le cadenze si possono ridurre a quattro tipi principali, che, seguendo la terminologia dei dittatori medievali, son chiamati:

1° CURSUS PLANUS, accento sulla 2ª e 5ª sillaba (a partir dalla fine), p. es.:

régna caelórum

2° CURSUS TARDUS, accento sulla 3ª e 6ª sillaba:

láudat exércitus

3° CURSUS VELOX, accento sulla 2ª e 7ª sillaba:

dóminum confitémur

4° CURSUS TRISPONDAICUS, accento sulla 2ª e 6ª sillaba:

térra venerátur (1).

(1) Alcuni chiamano questa cadenza *cursus dispondaicus;* ma è da preferirsi il nome di *cursus trispondaicus,* perchè la clausola abbraccia, non due, ma tre spondei ritmici: *térra* | *véne* | *rátur.*

Ecco qualche esempio: « Concede, Domine, populo tuo véniam peccatórum *(cursus velox)*, et religiónis augméntum *(c. planus)*, atque ut ei dóna multíplices *(c. tardus)*, sanctorum martyrum tuorum patrocínia fac - adésse » *(cursus velox)* (1). « Deus qui humani generis fida societáte laetáris *(c. planus)*, da, quaesumus, ut nos líberam praebeámus *(c. velox)* ómnibus caritátem *(c. velox)* et illi non pro bonis mala réddere moliántur *(c. velox)* (2).

Daremo pure l'esempio di qualche prefazio: ne scegliamo due per la solennità dell'Ascensione, alcune espressioni dei quali ancor oggi si leggono nel messale romano:

« Vere dignum...		
qui post resurrectionem saéculis gloriósam	*cursus*	*velox*
discipulis suis vísu conspícuus	»	*tardus*
tactúque palpábilis	»	*tardus*
usque in quadragésimum díem	»	*planus*
maniféstus appáruit,	»	*tardus*
ipsísque cernéntibus	»	»
est elevátus in caélum... ».	»	*planus*
« Quia mirántibus ángelis	»	*tardus*
angelorúmque princípibus	»	»
Rex gloriae, Dominúsque virtútum	»	*planus*
resurrectionis beátae primítias	»	*tardus*
throno tuae maiestátis oblátas	»	*planus*
in tua secum déxtera collocávit » (3)	»	*velox.*

Le preghiere liturgiche, *oremus* e prefazi, contenute nel *Sacramentarium Leonianum,* sono poco più di un migliaio; ora, per far osservare la regolarità e la frequenza dei quattro tipi di *cursus,* noteremo, in un breve specchietto, il numero delle volte che ciascuna cadenza si trova alla chiusa di un'orazione (4):

(1) Migne, *P. L.* LV, col. 26.
(2) Ibid. col. 63.
(3) Migne, *P. L.* LV col. 37.
(4) Cfr. P. Mocquereau, *Le cursus et la psalmodie:* Paléographie musicale, IV, 1903, p. 36-39.

cursus	planus	381	37 %
»	velox	325	32 »
»	tardus	281	28 »
»	trispondaicus	32	3 »

È notevole la scarsa frequenza del quarto tipo, che si trova appena 32 volte; esso, infatti, è destinato a scomparire. Negli *oremus* composti durante il Medio Evo si trovano usati solo i primi tre *cursus,* e di essi solamente si occupano i dittatori medievali nelle loro *artes dictandi.* I tipi più frequenti sono il *planus* ed il *velox,* perchè più armoniosi. Trattandosi di cadenze finali si spiega facilmente la grande cura con cui esse sono state ritmate. Qui, dove la voce fa una pausa più lunga, ogni irregolarità sarebbe riuscita oltremodo sgradevole.

Il ch. prof. Laurand, in un suo breve articolo sul *cursus* nel sacramentario leoniano, notava come in mezzo a tanta regolarità, stonano due finali irregolari che non corrispondono a nessuno dei quattro tipi normali (1). Esaminare queste due apparenti eccezioni, è il fine di questa nota.

* * *

Lo studio delle leggi del ritmo prosaico latino ha giovato molto, in questi ultimi anni, alla critica testuale, aiutandola a correggere parecchi sbagli dei manoscritti e degli editori. Difatti, determinate le leggi che gli antichi osservavano nelle clausole, si ha in esse un mezzo efficace per la scelta fra le diverse varianti, per l'eliminazione delle glosse e per la correzione degli errori che spesso abbondano nei codici. Oggi nessuno editore d'uno scrittore antico che adopera nella sua prosa le clausole metriche o ritmiche, può fare a meno di questo nuovo e potente ausiliario della critica testuale. L'Havet (2) poi, acutamente ha detto che lo

(1) L. Laurand, *Le cursus dans le Sacramentaire Léonien:* Revue d'histoire ecclésiastique, XIV, 1913, p. 702-4.

(2) L. Havet, *La prose métrique de Symmaque,* Paris, 1892, pag. 16-21.

studio del ritmo prosaico ci ha permesso di fare la critica della critica, o meglio dei critici, scartando definitivamente molte congetture e correzioni arbitrarie. Le clausole ci han fatto vedere come molte volte i manoscritti avessero ragione contro editori troppo propensi a mutare. Infatti parole che sembrano superflue, forme grammaticali che paiono insolite, inversioni di vocaboli che sono strane, trovano la loro legittima giustificazione nelle leggi dell'armonia prosastica, mentre alcuni editori volevano per forza correggere. Così confrontando l'ultima edizione del sacramentario leoniano, quella del Feltoe, che riproduce esattamente il manoscritto di Verona (1), con il testo stampato nel Migne, si scorge subito come le correzioni degli antichi editori hanno spesso distrutta l'armonia e rotte le leggi del *cursus*. Nel Migne si legge spesso: *patrocinio supplicantium,* una finale sbagliata, perchè terminata con una parola di cinque sillabe; ma se si guarda il testo del manoscritto, come lo riproduce il Feltoe, si trova la cadenza esatta: *patrocínio supplicántum* (cursus velox) (2).

Così parecchie orazioni del *Sacramentarium Leonianum* si leggono pur negli altri sacramentari posteriori, ed alcune passarono poi, con aggiunte e rifacimenti, negli odierni libri liturgici. Ora questi mutamenti subíti nel volger dei secoli, non furono sempre in meglio; spesso hanno sformato il testo, deturpandone l'antica bellezza e distruggendone il ritmo (3). Un semplice confronto con l'edizione critica mostra subito quale è la lezione originale che risponde sempre alle regole del *cursus*.

Altre volte invece una infrazione alle leggi del ritmo, ci mette sull'avviso e ci fa scoprire qualche sbaglio incorso nella tradizione manoscritta (4). Quando, su più di mille

(1) Cambridge, 1896.

(2) Per altri esempi vedi l'articolo citato del Laurand.

(3) Parecchi di questi casi furono notati dal GROSPELLIER, *Le Rythme des Oraisons* nella « Revue de chant grégorien » di Grenoble, 1896-97, p. 122.

(4) Si comprende bene che quando si tratta di correggere la lezione dei mss. poggiandosi solamente sulle clausole, bisogna andar

finali tutte regolari, ne troviamo due sole che non corrispondono a nessun dei quattro tipi di *cursus* normali, è lecito dubitare ed esaminare accuratamente questi passi, per vedere se mai non vi sia incorso qualche sbaglio. Le due finali irregolari sono: *convértere supplícibus* e *sequátur univérsitas;* esse si trovano nei due seguenti *oremus:*

« Ne, quaésumus, Dómine, *cursus tardus*
pro nóstris excéssibus » »
munera deláta despícias, » »
sed pro tuorum intercessióne sanctórum » *planus*
potius ad indulgentiam *convertere supplicibus* » (1).

« Omnipotens sempiterne Deus, qui
ineffábili sacraménto *cursus velox*
ius apostólici principátus » »
in Romani nominis árce posuísti, *c. trispondaicus*
unde se evangélica véritas *cursus tardus*
pro tota mundi régna diffúnderet, » »
praesta ut quod in órbem terrárum » *planus*
eorum praedicatióne manávit, » »
Christianae devotionis *sequatur universitas* » (2).

Se queste due infrazioni alle leggi del *cursus* si trovassero alla fine di qualche breve inciso, la meraviglia sarebbe minore e si potrebbe lasciar correre; ma si tratta di due clausole finali. Come credere che l'autore, dopo aver usato delle cadenze regolari alla fine d'ogni piccolo membro, avrebbe poi lasciato una cadenza irregolare proprio alla chiusa? Del resto anche per il senso quelle due cadenze non corrono molto bene e, specialmente nella prima, quel-infinito *convértere* riesce oscuro e grammaticalmente orribile. Per ispiegare la prima eccezione, il Laurand ricorre a due ipotesi. Si potrebbe ammettere, egli dice, che quel *conver-*

coi calzari di piombo, perchè è facile cader nell'abuso. Vedi le sagge osservazioni contenute nelle due opere fondamentali del LAURAND, *Études sur le style des discours de Cicéron,* Paris, 1907, p. 208-13, e *Ce qu'on sait et ce qu'on ignore du cursus,* Louvain, 1913.

(1) MIGNE, *P. L.* LV, col. 34.

(2) MIGNE, *P. L.* LV, col. 51.

tere fosse un futuro ed allora bisognerebbe leggere *convertére supplícibus* (cursus tardus). Ma il senso non si presta volentieri ad una tale interpretazione; ed il Laurand lo riconosce, scrivendo: « mais il faut reconnaître que cette explication est à peine acceptable ». La seconda ipotesi è che, qui, si abbia una forma volgare e popolare da un ipotetico verbo *converteo,* parallelo a *converto;* come accanto ad *exerceo* si ha un volgare *exerco* di cui si trova qualche esempio. Ma neanche quest'ipotesi è d'accettarsi; perchè, pur ammessa l'esistenza d'un infinito *convertére,* qui il senso non vuole una forma infinitiva. Per la seconda eccezione il Laurand non propone alcuna congettura e conchiude: « La véritable cause des deux exceptions signalées reste donc à découvrir ».

La correzione da farsi al primo *oremus,* per me, è evidente. Invece di *convertere* bisogna leggere *converte,* imperativo. Il *cursus* allora diventa regolare: *convérte supplícibus,* cioè un *cursus tardus.* Del resto l'imperativo è, qui, richiesto dal senso e dal parallelismo col primo membro; ed andrebbe sostituito a *convertere,* anche se non lo richiedesse il ritmo della clausola. Con questo piccolo mutamento l'orazione diventa chiara e regolare ed il senso corre benissimo:

Ne... despicias... munera delata,
sed... potius ad indulgentiam converte supplicibus.

Nel secondo membro è sottinteso, quale complemento diretto di *converte,* il *munera delata* del primo membro. Il senso quindi è questo: « Non disprezzare (te ne preghiamo, o Signore) a cagione dei nostri peccati, i doni che ti offriamo; ma piuttosto, per l'intercessione dei tuoi santi, converti (questi doni) in favore di color che pregano ».

Nello stesso sacramentario si trovano altri *oremus* che hanno una costruzione del tutto simile:

« *Ne despicias,* Domine, quaesumus, in afflictione clamantes, *sed* laborantibus celeri *succurre* placatus auxilio » (1).

(1) MIGNE, *P. L.* LV, col. 79. Questa orazione si legge pur, con piccole mutazioni, nel sacramentario gregoriano: « Ne despicias, omni-

« *Non retribuas,* quaesumus, Domine, quae malis operibus promeremur; *sed* quos iure corripis a veritate digressos, *protege* tua miseratione correctos » (1). Questa costruzione è più frequente nella forma affermativa, cioè quando tutti e due i membri hanno un imperativo.

« *Libera nos,* quaesumus, Domine, a nostrorum debitis peccatorum, *atque...* iniquitates nostras, quibus iuste retribuuntur, *absolve* » (2).

« *Comprime,* Domine, quaesumus, os iniqua loquentium, *et* eos qui nos moliuntur insimulare, *confuta* » (3).

Più oscura si presenta la seconda irregolarità. Invece di *sequatur universitas,* io proporrei di leggere, con lieve mutamento: *univérsitas consequátur*. Così il *cursus* diverrebbe regolare ed il senso più chiaro. Nei codici spesso si trovano delle trasposizioni sbagliate di parole. La sostituzione del verbo composto *consequatur* al semplice *sequatur*, mi fu suggerita da un *oremus* simile a quello che esaminiamo: « Deus, qui remedia salútis humánae *(cursus planus)* in praesentis mysterii solemnitáte posuísti *(c. trispondaicus)*, da nobis ut sicut haec Apostolorum tuorum praedicatióne cognóvimus *(cursus tardus)*, ita eorum suffrágiis *consequámur (c. velox)* » (4).

Se si confrontano bene i due *oremus,* la loro analogia è evidente. Specialmente le due chiuse sono simili: nell'una e nell'altra si prega il Signore affinchè i fedeli possano conseguire ciò che hanno conosciuto per mezzo della predicazione degli Apostoli:

... praesta ut *quod* in orbem terrarum *eorum (Apostolorum) praedicatione manavit,* Christianae devotionis universitas *consequatur.*

... da nobis ut sicut *haec Apostolorum tuorum praedicatione cognovimus,* ita eorum suffragiis *consequamur.*

potens Deus, populum tuum in afflictione clamantem, sed propter gloriam nominis tui, tribulatis succurre placatus », e nel messale romano quale colletta *pro quacumque necessitate.*

(1) Ibid. col. 135.
(2) Ibid. col. 69.
(3) MIGNE, *P. L.* LV, col. 68.
(4) MIGNE, *L. P.* LV, col. 134.

Noto di più che le due clausole che abbiamo sostituite alle sbagliate, si presentano regolari non solo ritmicamente, cioè per il posto dell'accento, ma anche metricamente, cioè per la quantità delle sillabe. Infatti la prima: convĕrtĕ sŭpplĭcĭbŭs, ci dà la clausola cretico e coreo (con una lunga sciolta in due brevi; l'altra: univĕrsĭtās cōnsĕquātur, la clausola cretico e dicoreo. Ora queste due cadenze sono tra le più frequenti che si trovino nel *Sacramentarium Leonianum*, e tra le più regolari ed armoniose che vanti il ritmo prosaico latino. Analizzando metricamente tutte le clausole delle finali, noi abbiamo le seguenti cifre (1):

corde curramus – ⏑ | – – ⏑	378	37 %
universitas consequatur ⏓ ⏑ ⏓ | – ⏑ – ⏑	237	23 »
converte supplicibus – ⏑ | – ⏑ ⏑ ⏑	183	18 »
retrahamur excessibus – ⏑ | – – ⏑ –	95	9 »
redditur exorantes ⏓ ⏑ ⏓ | – – – –	36	3,5 »
serviat libertate ⏓ ⏑ ⏓ | ⏑ – – ⏓	27	2,6 »
nostra cumulentur – ⏑ | ⏑ ⏑ – ⏓	32	3 »
clausole ritmiche	37	3,6 »

Da questo specchietto appare come le due forme: univĕrsĭtās cōnsĕquātŭr e convĕrtĕ sŭpplĭcĭbŭs siano le più frequenti dopo la forma: *corde curramus*. Inoltre si vede che la grande maggioranza delle finali del nostro sacramentario sono regolari anche per la quantità. Solo 37 chiuse, benchè regolari per il ritmo, non corrispondono ai tipi metrici normali. Ma queste stesse 37 eccezioni si spiegano facilmente. Per la naturale evoluzione del latino parlato le sillabe finali tendevano ad abbreviarsi; per la stessa ragione la quantità di alcune sillabe protoniche rimaneva incerta. Questo fatto c'è attestato non solo dall'uso dei poeti postclassici, ma anche dai grammatici (2). Ora esaminando attentamente le 37 clausole ritmiche, troviamo che in nove

(1) Cfr. Mocquereau, O. c. p. 13-14.

(2) Cfr. Consentius, *De Barbarismis et Metaplasmis*, Keil, *G. L.* V, p. 391-8, specialmente p. 393.

casi una sillaba finale lunga è stata considerata come breve, p. es.: *dīgnī rēddāmŭr* (3 volte); *dīgnŏs ēffĭcĭēnt* (3 volte); *grātăe - sūnt cōndĭdīstī* (1 volta); *dīgnī - sūnt rĕlāxēntŭr* (2 volte). In ventidue casi poi la prima sillaba breve d'un tetrasillabo è considerata come lunga, p. es. *prāebĕānt că-vĕāmūs;* in quattro casi invece si ha il contrario; la prima sillaba lunga d'un tetrasillabo è considerata come breve, p. es. *dōnă sĕntĭāmŭs,* ed anche: *redemptiōnĭs ĕxĕrcētŭr* (2 volte). A prima vista questi trentasette sbagli di quantità potranno suscitare la nostra meraviglia; ma se si riflette che questi errori sono sparsi in un migliaio e più di finali, bisogna concludere che i prosatori osservavano la quantità meglio che non i poeti loro contemporanei (1).

Castellammare di Stabia.

F. Di Capua.

(1) Duchesne (*Origines du culte Chrétien,* Paris, 1889) pone la composizione del sacramentario leoniano nella prima metà del sec. VI; il Probst (*Die ältesten römischen Sakramentarien und Ordines erklärt,* Münster, 1892), ritornando all'opinione degli antichi editori, sostiene che la maggior parte delle formole risale a S. Leone e che la loro raccolta avvenne nel sec. V.

OSSERVAZIONI SULLA COMPOSIZIONE LETTERARIA E SULLE FONTI DELL'OCTAVIUS DI M. MINUCIO FELICE.

Le ricerche intorno alla struttura letteraria dell'*Octavius* e al modo con cui in esso sono usate le numerose fonti da cui è desunto il suo contenuto, non furono tanto frequenti nè accurate come quelle intese a determinarne la data e l'epoca di composizione e i rapporti di esso con l'*Apologeticum* di Tertulliano. Quest'ultima questione fu risolta in varii modi (1), e forse sarebbe stata definitivamente troncata assai per tempo, se invece di attardarsi su alcuni accenni reali contenuti nel dialogo, che sono di un valore assai discutibile, si fosse rivolta l'attenzione all'aspetto complessivo dell'opera in se stessa ed in rapporto ai modelli sui quali è stata plasmata.

Come tutti i componimenti antichi in forma dialogica, l'*Octavius* di Minucio è ordito su uno sfondo d'ambiente immaginario e di circostanze fittizie. Era tradizione di scuola che il dialogo filosofico dovesse aprirsi con un prologo di natura descrittiva e con la presentazione degli interlocutori e determinazione dell'argomento. Cicerone imitando Platone, trattò col dialogo filosofico le massime questioni speculative del suo tempo e diede alla letteratura romana una serie di lavori certamente pregevolissimi, specialmente per lo sviluppo e per la forma. Una frequente caratteristica dei dialoghi ciceroniani, che deve considerarsi in genere come un effetto di tendenza letteraria, è il prevalere della forma *retorica* sulla forma *dialettica* (2). Nel massimo fiorire del-

(1) V. HARNACK Chron. der altchr. Litt II, pag. 324. SCHANZ, Gesch der röm. Litt. §§ 654 ss.

(2) Cfr. *de finibus* II, 17.

l'ellenismo romano, si preferiva la sonorità e la musicalità della *oratio perpetua* all'andatura spezzata e stringata del metodo socratico-platonico. Pertanto gli imitatori del massimo prosatore latino composero essi pure dialoghi in forma espositiva a lunghi squarci perorativo-polemici, e simile tradizione continuò fino agli ultimi tempi della latinità medievale.

Il tipo ciceroniano del dialogo *retorico* è appunto riprodotto nell'*Octavius*. Questo dialogo segue da vicino i suoi modelli classici, non solo perchè ne trascrive non di rado materialmente le parole e le frasi, ma anche nell'impostazione dell'argomento, nel numero dei personaggi, nello sfondo. La disputa è di natura filosofica; accade fra amici di cui ciascuno sostiene un'opinione contraria e la viene dimostrando con lo sviluppo d'un ampio discorso epidittico; ciascun perorratore espone tutto il tessuto delle dottrine da lui professate, e le parti si svolgono in guisa che il discorso di una parte rappresenta la *probatio* d'una tesi e d'un sistema; l'altra la *refutatio* del sistema stesso. Come alcuni dialoghi ciceroniani, l'*Octavius* doveva comprendere due giorni di conversazione (il secondo giorno o non fu mai composto o non giunse a noi); come nei modelli classici poi, un prologo ed un epilogo fanno da cornice alla disputa, dandole l'aspetto d'un piccolo dramma o d'un racconto sceneggiato. Se si dovesse designare quale dei dialoghi filosofici del massimo prosatore romano fu imitato in modo particolare da Minucio, non si saprebbe tosto decidersi su la scelta: furono più o meno imitati tutti i principali, quale in una circostanza quale in un'altra; specialmente furono dinanzi al retore cristiano come modelli il *de legibus,* il *de oratore,* il *de natura deorum*, il *de divinatione.* Dal *de oratore* fu tolta verbalmente la frase introduttiva del prologo (1); dal *de na-*

(1) « *Cogitanti mihi saepenumero et memoria vetera repetenti* etc. ». *Octav.:* « *Cogitanti mihi et cum animo meo Octavii boni et fidelissimi contubernalis memoriam recensenti* etc. Cfr. anche *de divinat.* II, 1.: « *Quaerenti mihi multumque et diu cogitanti quanam re possem prodesse quam plurimis* etc.

tura deorum, la maggior parte delle prove dell'esistenza di Dio da un punto di vista stoico, che il peroratore cristiano a quando a quando fa suo, non senza contraddirsi, come vedremo; dal *de divinatione* furono tolti gli argomenti refutatorii della disciplina augurale e dell'aruspica, non che dell'efficacia degli oracoli pagani: da tutti gli altri e da questi tre insieme, il retore cristiano ha tolto frasi, atteggiamenti, vocaboli, tutto mescendo in un poco armonico insieme, senza riuscire a dare al suo eloquio una movenza uniforme ed un'impronta personale. Vedremo la ragione di ciò esaminando man mano *in qual modo* il nostro retore copia o rifà i suoi modelli. In modo particolare Minucio ha imitato il *de legibus* nella introduzione descrittiva del prologo, sostituendo come sfondo la marina di Ostia all'amenità boscosa ove Cicerone fa conversare insieme con lui Attico e il fratello Quinto. Minucio ha seguito assai da vicino i movimenti degli interlocutori ciceroniani, dei quali conserva pure il numero di tre. Essi passeggiano parlando, indi giunta l'occasione per intavolare la disputa, scelgono un luogo dove sedersi e vi si recano insieme. L'imitazione mimetica di questo quadro è nel prologo minuciano così stretta, che chi volesse ricostruire l'inizio mancante del *de legibus,* forse trarrebbe qualche vantaggio rifacendosi dal prologo dell'*Octavius*.

Sopra lo sfondo costituito dalla frequentissima reminiscenza classica e massimamente ciceroniana, appariscono nell'*Octavius* elementi stilistici d'altra provenienza, che dimostrano il nostro retore aver frequentemente ricorso al frasario di Seneca, il cui stile breve e sentenzioso viene talora affettatamente riprodotto, e aver pure subíto l'influsso della scuola di Frontone e di Apuleio. S'aggiungono reminiscenze di pensiero desunte dalla didascalia cristiana e spesso frasi e pensieri che s'incontrano identici nell'*Apologeticum* di Tertulliano.

Questa frequente coincidenza di Minucio con Tertulliano suscitò la questione lungamente discussa dei rapporti fra i due opuscoli, e, come ho accennato al principio, essa fu agitata spesso senza considerare sufficientemente la fattura

composita e quasi centonistica dell'*Octavius*, e la sua ragion d'essere unicamente retorica; e per vero questa è a parer mio l'*unica* nonchè la più sicura via per risolvere il quesito, seppur è possibile porlo. Infatti non v'è in Minucio alcun dato positivo per stabilirne con certezza la data di composizione. L'accenno a Cirta, patria di Frontone, e ad un'orazione di quest'ultimo contro i cristiani, fu preso da taluni come indizio per dedurne che l'autore dell'*Octavius* fosse africano e contemporaneo o quasi del retore cirtense. Sarebbe come dire che il *de natura deorum* ciceroniano fu composto in Atene, o che il suo autore fu greco, perchè vi s'incontra (I, 59) l'espressione di Cotta: *Zenonem, quem Philo noster coryphaeum appellare Epicureorum solebat* etc.; oppure si dovesse credere che Cicerone od il suo interlocutore Cotta siano stati contemporanei di Ennio e oriundi pure da Rudiae, perchè altrove nello stesso dialogo si dice: *quae ratio maxime tractata ab Euhemero est, quem noster et interpretatus et secutus est praeter ceteros Ennius*. L'autore dell'*Octavius* usa la frase *Cirtensis noster* per un vezzo di lingua e per reminiscenza, imitando in questo particolare come in tutto il resto la maniera del suo precipuo modello.

Inoltre è ovvio considerare che il dialogo in genere come forma letteraria è basato principalmente sulla finzione. Se anche non è sempre immaginaria l'occasione di una disputa riferita per disteso, nè la realtà storica di tutti gl'interlocutori o di parte di essi, è però sempre fittizio lo sviluppo della conversazione; esso è un pretesto letterario per isviluppare una dottrina o combattere un dato sistema speculativo. Se pertanto il dialogo come forma ha una ragion d'essere convenzionale e retorica, tanto più l'avranno gli imitatori dei modelli classici di questo genere.

Gli autori cristiani da Giustino a S. Gerolamo che usarono il dialogo a scopo polemico, allargarono ancor di più il dominio dell'invenzione, trascurando completamente ogni verosimiglianza nel procedimento e nello sviluppo dei colloquii polemici. Pertanto anche l'*Octavius* s'ha da ritenere come un componimento a base di pura invenzione retorica, nè è

facile cercare argomenti reali per una determinazione precisa di tempo e di luogo in qualche accenno che vi possa occorrere: per lo meno questo metodo critico è molto pericoloso e non porterà certo a conclusioni salde.

II.

L'*Octavius* consta retoricamente di due parti oltre il prologo, l'intermezzo fra una parte e l'altra, e l'epilogo. Probabilmente nel disegno primitivo del retore cristiano che l'ha elaborato, questo schema doveva ripetersi anche nella disputa della seconda giornata, che non venne compiuta e che doveva forse formare un secondo libro (1). Il prologo come ho osservato, s'apre con le stesse parole con cui comincia il dialogo ciceroniano *de oratore;* esso ha per iscopo di presentare i personaggi e di tratteggiare con una descrizione lo sfondo della scena. Ciò che appare dall'analisi di questo prologo è la genericità dei tratti con cui si parla dell'amicizia e la virtuosità descrittiva che si diletta delle particolarità più sorprendenti, fino a quella del giuoco infantile dei ciottoli fatti scivolare sull'acqua, mentre l'insieme della pittura appare fittizio ed elaborato e con spunti convenzionali, riproducendo passo passo la scena introduttiva del *de legibus*. La descrizione dell'amicizia era un tema di scuola, frequente nelle esercitazioni retoriche; e in questa pagina del nostro dialogo le notizie sull'amicizia fra Ottavio e Minucio sono un vero e proprio κοινὸς τόπος. Dalla reminiscenza verbale: *Cogitanti* etc., il nostro retore, che fin da principio non s'affida agevolmente alle proprie facoltà inventive, e che si trova nel caso d'immaginare tutta una situazione e di colorirla, passa alla reminiscenza ciceroniana del *de amic.* 15 e la riferisce in riassunto, colle frasi più sintetiche e più usitate (2). Si vede subito la mano

(1) Analogamente all'opuscolo polemico di Giustino contro il giudeo Trifone, pure in forma dialogica, distinto in due giornate.

(2) *Eadem velle vel nolle;* era questo il tema ed il motivo d'ogni sviluppo retorico sull'amicizia, dalle tradizioni della classicità greca fino

d'un paziente *centonatore,* che non trascura di inserire nel suo discorso tutte possibilmente le reminiscenze che gli occorrono, e che in qualche modo, anche con isforzo, possano essere adattate nel mezzo della scena o nel contorno di essa. Manca affatto in questo proemio quella spontaneità, che pur esponendo circostanze non reali, riesce a dare al suo discorso chi scrive del proprio. Sopratutto appare uno sforzo di simmetria che va fino ai più minuti particolari: la disputa è preparata artificiosamente, mediante l'episodio del saluto alla statua di Serapide (1); indi gli interlocutori si propongono regolarmente la sfida e si presentano come campioni delle due opposte dottrine; prendono posto su d'un rialzo di terreno e non si trascura di dirci che sedevano in un certo ordine: in mezzo l'arbitro della contesa, ed a' suoi lati i due contendenti. E soltanto dopo tutto questo, comincia la disputa. Tutto ciò è stentato e posticcio, effetto di sforzo d'imitazione d'un retore che si è proposto di costrurre un dialogo filosofico, e cerca di effettuare i requisiti che la teoria scolastica insegnava essere proprii del *genere.*

Cecilio è il campione delle istituzioni pagane. Il dialogo come già fu osservato, si volge in due estesi discorsi l'uno a confutazione dell'altro, come succede nei maggiori dialoghi filosofici di Cicerone. La discussione volge sui punti principali della dottrina pagana e cristiana. Cecilio non è solo il difensore della religione romana, ma anche oppugnatore della fede e della propaganda cristiana. Esaminiamo dunque successivamente i varii punti della esposizione filosofica da ambe le parti, per vedere se v'è coerenza fra di loro.

Subito nella perorazione che Cecilio svolge delle istituzioni pagane, si manifesta l'accozzo di elementi dottrinali così fra loro disparati, che non potrebbero in modo alcuno

alla sofistica ed in seguito. Cfr. il motto pitagorico: τὰ τῶν φίλων κοινά riprodotto nelle edizioni a stampa di Cicerone, *de leg.* I, 34 (V. Laert. Diog. *Vita Pythag.*).

(1) In questo simulacro si può scorgere un parallelo della *quercus mariana* nel prologo del *de legibus.*

app tenere ad una stessa mentalità, nè versare su un solo e medesimo punto di speculazione. Un intelletto essenzialmente eclettico come Cicerone, poteva essere accademico nella teodicea e stoico nella morale, senza che l'armonia complessiva del suo pensiero fosse disturbata; ma il nostro retore, trascinato unicamente dalla reminiscenza, accozza insieme opinioni di scuole diverse su d'un punto solo e attribuite ad un solo personaggio, il cui discorso ci offre la sorpresa di cominciare con una premessa di scetticismo lucreziano e terminare con una calda professione di fede stoica. E fra questi due estremi punti di vista, che *per via del ricordo letterario* sono confluiti nel discorso d'uno stesso interlocutore, s'incontrano i detriti di tutte le scuole filosofiche, giustapposti con connessure artificiose e che fanno spesso l'effetto delle zeppe ne' versi dei cattivi verseggiatori. Se nella seconda metà del secondo secolo un apologeta cristiano avesse dovuto misurarsi con un filosofo pagano così sconclusionato come questo Cecilio minuciano, non avrebbe durato alcuna fatica a mettere in ridicolo per sempre tutto il pensiero delle scuole filosofiche antiche. Ma nessun apologeta dei primi secoli trovò contro di sè tanta sconnessione di pensiero e tanta inverosimiglianza di combinazioni ideologiche, come appare dal tessuto del discorso che il nostro retore attribuisce all'interlocutore pagano del suo dialogo; e tutta questa disparità di sentenze è accumulata in un paio di pagine o poco più. Evidentemente l'unico od almeno il più palese criterio di fusione o confusione di questi elementi è fornito dall'intento previo del retore di passare dalla disputa all'*invettiva* contro i cristiani. Quest'invettiva era in buona parte fornita in assetto retorico dall'orazione frontoniana che è sfruttata in parte (e vedremo in qual modo) dall'interlocutore pagano, Cecilio. Bisognava dunque disporre i materiali in guisa da rendere meno arduo il passaggio da Cicerone a Frontone, connettendo brani di due scrittori in un sol discorso. Quindi si spiega l'inatteso trapasso dall'atteggiamento accademico-lucreziano a quello stoico-tradizionale al capitolo VI, 1, effettuato con questa semplice osservazione che

non riesce a connettere niente e non fa che rendere più stridente il distacco fra l'una e l'altra parte: *Cum igitur aut fortuna certa ut incerta natura sit, quanto venerabilius ac melius antistitem veritatis maiorum excipere disciplinam, religiones traditas colere, deos quos a parentibus ante inbutus es timere* etc. A tale conclusione nessuno si sarebbe immaginato di poter giungere, con qualsiasi acrobatismo sofistico, dopo premesse di questo tenore:... *nullum negotium est patefacere omnia in rebus humanis dubia, incerta, suspensa magisque omnia verisimilia quam vera* etc. (V, 2); *sint principio omnium semina natura in se coeunte densata, quis hic auctor deus? sint fortuitis concursionibus totius mundi membra coalita, digesta, formata: quis deus machinator?... unde haec religio, unde formido quae superstitio est?* etc. (ib. 7). Di passaggio noteremo come il retore a questo punto si dimentica che Cecilio nel prologo aveva provocato la disputa mandando un bacio alla statua di Serapide; è questa una stonatura che un retore che intesse un dialogo sulla falsariga di precetti e di modelli, doveva pure studiarsi di evitare con un poco più di destrezza.

Dalle suddette premesse, tolte a prestito spesso quasi verbalmente da Velleio e da Cotta nel ciceroniano *de nat. deor.*, si passa pertanto a una manifestazione di fede stoica, affermando la tradizione religiosa e spiegando da un punto di vista razionalistico l'esistenza delle deità del mito, per passare all'invettiva anticristiana colla scorta di Frontone. Questa manifestazione stoica è sviluppata ampiamente e col colore d'una vera affermazione: il che stona ancora di più col precedente atteggiamento di scetticismo accademico: il retore trascinato dalla reminiscenza, non pensa che a infilare dei periodi ben sonori, chiusi da clausole ben elaborate, nè si dà molto affanno della coerenza di pensiero e di stile. Si confronti in vero questo passo: *Quod si mundus divina providentia et alicuius numinis auctoritate regeretur, numquam mereretur Phalaris et Dionysius regnum, numquam Rutilius et Camillus exilium, numquam Socrates venenum. Ecce arbusta frugifera, ecce iam seges cana, iam temulenta vindemia*

imbri corrumpitur, grandine caeditur. Adeo aut incerta nobis veritas occultatur et premitur, aut, quod magis credendum est, variis et lubricis casibus, soluta legibus, fortuna dominatur (V, 12-13), con quanto è affermato in seguito, quando, dopo aver proclamato il dominio della religione tradizionale e difeso colla scorta di passi ciceroniani il valore dell'arte divinatoria, conclude: *Intende templis et delubris deorum, quibus romana civitas et protegitur et ornatur: magis sunt augusta numinibus incolis, praesentibus, inquilinis, quam cultu, insignibus et muneribus opulenta. Inde adeo pleni et mixti deo vates futura praecerpunt, dant cautelam periculis, morbis medellam, spem adflictis, opem miseris, solacium calamitatibus, laboribus levamentum. Etiam per quietem deos videmus, audimus, agnoscimus, quos impie per diem negamus, nolumus, peieramus* (VII, 5-6). A parte le stonature stilistiche, niuno comprenderebbe come un Cotta scettico e accademico potesse proferire tali espressioni riboccanti di fervore religioso e di antica superstizione: di quella superstizione che poco prima era stata derisa con una frase e con un sorriso tolto a prestito insieme con la frase. Non v'è altro nesso fra simili concetti, se non quello stabilito dalla reminiscenza retorica, se nesso può chiamarsi. E quel distacco che appare così stravagante avvicinando due passi fra loro un poco lontani, non appare minore osservando il rapporto che esiste fra le parti contigue. Si veda per esempio la sconnessione fra i periodi seguenti (V, 9): *Sic congregatis ignium seminibus soles alios atque alios semper splendere; sic exhalatis terrae vaporibus nebulas semper adolescere, quibus densatis coactisque nubes altius surgere, isdem labentibus pluvias fluere, flare ventos, grandines increpare vel nimbis conlidentibus tonitrua mugire, rutilare fulgura, fulmina praemicare: adeo passim cadunt, montes inruunt, arboribus incurrunt, sine dilectu tangunt loca sacra et profana, homines noxios feriunt saepe et religiosos. Quid tempestates loquar varias et incertas, quibus nullo ordine, vel examine rerum omnium impetus volutatur? in naufragiis bonorum malorumque fata mixta, merita confusa?* etc. Cominciando da *quid tempestates* non c'è affatto collega-

mento con ciò che precede: cioè, si potrebbe credere che un nesso qualsiasi vi fosse, qualora non avessimo tutti i luoghi da cui questo passo fu ricucito con arte centonistica; ma quando si pensa alla provenienza disparatissima di questi elementi, sia pure che provengano tutti o quasi da Cicerone, non si può vedervi che una giustapposizione posticcia di frantumi informi. Quest'analisi si può estendere *ad ogni pagina* dell'*Octavius*.

Dal capo VIII il discorso di Cecilio, con collegamento artificioso passa all'invettiva, seguendo da vicino e forse in parte trascrivendo l'orazione di Frontone. Si osserva ancora l'illogicità del trapasso: dopo la surriferita professione di fede tradizionale torna lo spunto dubitativo, più che mai fuor di luogo, ma richiamato solo per la necessità di costruire un passaggio che dia qualche apparenza di continuità al discorso: *Itaque, cum omnium gentium de dîs inmortalibus quamvis incerta sit vel ratio vel origo, mancat tamen firma consensio...* etc. Niente di ciò che precede immediatamente può presentare un attacco logico con questa osservazione; Cecilio inoltre non ha posto prima alcuna discussione sull'origine delle deità estra-romane, e solo ha affermato più innanzi cosa che se non fa contrasto con questa, non le può certamente servire di logica premessa, cioè, che gli dèi dei popoli furono eroi e re: *...sed prioribus crederc, qui adhuc rudi saeculo in ipsius mundi natalibus meruerunt deos vel faciles habere vel reges* (VI, 1). Postosi sotto l'egida e sopra la falsariga di Frontone, Minucio svolge la sua invettiva contro i cristiani, non senza introdurre e premettere una serie di entimemi e di tratti descrittivi, che non hanno alcun valore reale, e rivelano nel nostro retore una totale mancanza del senso della realtà storica. È questo il secondo tratto che ci sorprende nella lettura del dialogo. Non solo in esso v'è mancanza assoluta di accenni ad un ambiente reale, ma ogni verisimiglianza è subordinata all'architettura del periodo, al suono della frase, al dominio della reminiscenza letteraria. Non si saprebbe qual periodo storico abbia lasciato qualche riflesso nell'*Octavius*: non ve n'ha alcuno, perchè una serie

di tirate convenzionali non offriranno mai i caratteri d'un ambiente storico. Con questo criterio sono dipinti i cristiani dal nostro retore. In vero, quale età del cristianesimo antico può trovarsi rispecchiata sinteticamente in una serie di frasi come questa: *qui de ultima faece collectis imperitioribus et mulieribus credulis sexus sui facilitate labentibus plebem profanae coniurationis instituunt, quae nocturnis congregationibus et ieiuniis sollemnibus et inhumanis cibis non sacro quodam sed piaculo foederatur, latebrosa et lucifuga* (1) *natio, in publicum muta, in angulis garrula: templa ut busta despiciunt, deos despuunt, rident sacra, miserentur miseri (si fas est) sacerdotum, honores et purpuras despiciunt, ipsi seminudi!* etc. (2). La storia qui non c'entra affatto: soltanto l'artificio d'un retore che infila i suoi periodi e le sue frasi, cercando faticose antitesi in fin di tirata, come quella: *purpuras despiciunt ipsi seminudi*. Nessuno degli antichi apologeti, nessun documento dei primi due secoli cristiani ci offre dati e tratti da cui possa risultare alcunchè di conforme ai gonfi entimemi del nostro autore; egli ha racimolato parecchi spunti delle ingiurie che lo sprezzo e l'animosità pubblica regalava ai Giudei e ingrandendo con l'artificio ha intessuto il suo squarcio sui cristiani. Nè crederei che simile luogo (VIII, 4-5) potesse appartenere all'orazione frontoniana, la quale, da quanto Minucio ne riferisce tosto in seguito (IX ss.) doveva avere una certa sostenutezza e una sufficiente apparenza di serietà nell'intento e di parsimonia negli sviluppi. Poichè io penso che la speciale e più stretta dipendenza da Frontone cominci col cap. IX. Di fatto l'accenno sopra riferito ai cristiani quale moltitudine di straccioni vagabondi è contraddetto da ciò che si dice più oltre e che assai probabilmente è d'origine frontoniana: *Ecce pars vestrum, et maior, melior, ut dicitis, egetis, algetis, opere fame laboratis, et Deus patitur, dissimulat, non vult aut non potest opitulari suis: ita aut invalidus aut iniquus est!* (XII, 2). E, se non è azzardata la congettura, a parer mio,

(1) *Lucifugus* è reminiscenza. Cfr. *de fin.* I, 61.
(2) VIII, 4. Cito sempre dall'ed. WALTZING, 1909 e 1912 (Teubner).

si potrebbe credere che dell'orazione di Frontone sia qui riprodotta verbalmente una non piccola parte. Difficile è segnare i punti precisi dove questo brano comincia e finisce, ma a un dipresso crederei che si potesse cominciare, come ho detto dal capo IX e terminar col capo XIII compreso, cioè sino alla fine del discorso di Cecilio, con cui termina la prima parte del dialogo. Riservandomi di trattare questo punto a parte, accennerò ad alcuni indizii in favore della mia opinione alla quale non intendo attribuire se non il significato d'una semplice ipotesi. E gli indizii sono:

a) Lo stile di questo brano (IX-XIII), che mentre si distacca dalle parti precedenti per la sua fisionomia complessiva e per l'insieme d'idee che contiene e l'ideale filosofico a cui è ispirato (stoico), offre un aspetto uniforme e un'intonazione ben determinata, che si mantiene lungo tutto lo squarcio; tale fenomeno fa singolare contrasto con il carattere centonistico delle rimanenti parti dell'*Octavius*.

b) La frase: *id etiam Cirtensis nostri testatur oratio*, che però non appartiene al brano, ha ragion d'essere logicamente; lo stesso deve forse dirsi delle parole che immediatamente la precedono: *passim omnes locuntur* che, dopo l'espressione: *et de conticio notum est*, attesa la concisione serrata di tutto questo brano, ha tutto l'aspetto d'una zeppa; queste parole assai probabilmente sono del centonatore che cuciva insieme e adattava al suo disegno retorico i diversi passi tolti di qua e di là.

c) Il carattere stilistico di questi capitoli, che mentre si presenta uniforme e ben colorito, dimostra alcuni dei tratti più spiccati del fare oratorio africano, se così si può dire, cioè: concisione, metaforismo ricercato, anaforismo frequente, una certa gonfiezza asianistica con abuso di combinazioni paronomastiche (chiasmo asindetico — alliterazione — omeoteleuto — isocolismo etc.), caratteri che si trovano parimente ed in misura anche maggiore, per esempio, in Tertulliano. Né sono estranei all'eloquio di questo tratto i due caratteri più specialmente apprezzati da Frontone cioè la brevità

e il *color sincerus vetustatis* (cfr. Epist. lib. II, framm. 2; ed. Mai).

d) E giacchè ho nominato Tertulliano, noterò come nell'*Apologeticum* senza dubbio si ebbe di mira quest'orazione frontoniana, e nella *refutatio* si seguì presso a poco un ordine analogo a quello che si vede in questi capitoli dell'*Octavius*. Così l'*Apologeticum* comincia la *refutatio* dei *crimina occulta* attribuiti ai cristiani col κοινὸς τόπος sulla *fama*, che corrisponde alle parole di *Octavius* IX, 3: *Nec de ipsis, nisi subsisteret veritas, maxime nefaria et honore praefanda sagax fama loqueretur.* Segue in Tertulliano la confutazione dei *crimina occulta* (infanticidio-incesto), l'accusa dei quali segue appunto nel brano suddetto dell'*Octavius:* indi Tertulliano argomenta contro la teodicea pagana e la mitologia, per rispondere all'accusa di *crimen religionis* e sviluppa a larghi tratti l'esposizione della teodicea cristiana (*Apol.* X ss.); in questa parte è contenuto un vivace accenno al culto dell'asino e della croce (*Apol.* XVI) che trova il suo corrispondente antitetico in *Oct.* IX, 3: *Audio eos turpissimae pecudis caput asini consecratum, inepta nescio qua persuasione venerari: digna et nata religio talibus moribus! Et qui hominem summo supplicio pro facinore punitum et crucis ligna feralia eorum caerimonias fabulatur, congruentia perditis sceleratisque tribuit altaria, ut id colant quod mercentur;* quest'ultime parole spiegherebbero il tratto sarcastico di *Apol.* XII, 3 ss. Conforme al suo intento di fare una critica giuridica della *coercitio* in uso contro i cristiani e al suo disegno letterario di un discorso *dicanico* anzichè epidittico, Tertulliano inserisce per ordine la difesa dai *crimina manifesta*, cioè *crimen religionis* sopradetto e *crimen maiestatis* (astensione in genere dai *sollemnia Caesarum*); ma dopo questa parte ritorna il carattere espositivo, difendendosi il concetto cristiano della risurrezione e il martirio, *Apol.* XLVIII, ss. che corrisponderebbe per ordine a *Oct.* XI-XII. Finalmente a *Oct.* XIII corrisponderebbe *Apol.* XLVII, il cui contenuto è anticipato con lieve trasposizione sull'ordine del brano minuciano in questione. Quest'analisi è naturalmente incompiuta e som-

maria; ma anche da questi accenni parmi si possa concludere qualche cosa in armonia con l'ipotesi da me proposta (1).

c) Ancora noterò come alcune espressioni di *Oct.* IX-XIII siano senza nesso con i capitoli che precedono questo tratto; ciò dicasi in modo particolare riguardo alla frase: *Multa practereo consulto...* con ciò che segue, all'inizio del c. X; perchè — eccetto che si voglia prenderla come semplice figura di preterizione — non ha senso se non considerando questo brano separatamente da ciò che lo precede. Infatti, tale osservazione è spiegabilissima in rapporto alla concisione di tutto il passo, in cui l'oratore si limita quasi sempre all'accenno e allo spunto, evitando per sistema i grandi sviluppi: ma non ha alcun senso se la si considera come parte integrante dell'*Octavius,* dove lo sviluppo è sempre ampio e in forza dell'accumulata reminiscenza va fino alla prolissità e alla sproporzione. Aggiungerò qui a modo di *parergon* che se qualche probabilità esiste di scorgere a *Oct.* IX-XIII uno squarcio della *oratio cirtensis nostri,* nulla vieterebbe di supporla diretta ad un imperatore, forse Marco Aurelio, come supplica contro i cristiani: in tale ipotesi si potrebbe a un dipresso congetturarne la probabile introduzione e la chiusa, in base ad un'attenta analisi dei documenti che sono in diretta relazione antitetica con essa, cioè l'*Apologeticum* e in parte l'*ad Nationes* tertullianei e l'*Octavius*. Si osservi ancora che nei *Ricordi* di Marco Aurelio s'incontra un apprezzamento sommario sui cristiani, che offre non poca analogia con il tenore dei suddetti capitoli (cfr. *Ric.* XI, 3).

(1) Tale ipotesi non è in tutto nuova; fu già opinione degli Autori dell'*Histoire littéraire de la France*, che parte dell'*Invectiva in Christianos* frontoniana fosse riferita nell'*Octavius* (Tom. I, part. I, pag. 286 Cfr. l'ediz. dei frammenti di Frontone di Angelo Mai, di su i palimpsesti da lui scoperti e decifrati nella Bibl. Ambr. Vol. I, pag. LVIII, Francofurti ad Moenum, 1816). Non sarebbe difficile illustrare con riferimenti l'affinità di stile e di linguaggio fra il brano da me designato (IX-XIII) e i frammenti editi autentici di Frontone.

III.

Se la prima parte — la tesi pagana svolta nel discorso di Cecilio — può presentare qualche aspetto di continuità, pur rivelandosi quale un semplice mosaico, mercè l'inserzione del lungo tratto IX-XIII assai ben colorito ed uniforme, questa seconda parte non ha alcuna apparenza nè anche lontana di qualche connessione fra gli innumerevoli brandelli e frantumi che in essa hanno confluito. Essa, come la precedente, risulta a primo sguardo distinguibile in due sezioni più o men precisamente determinabili, di cui l'una (XVI-XXI) è in massima un centone ciceroniano; l'altra (XXII ss.) è prevalentemente un riassunto a brani e per sommi capi dell'*Apologeticum* tertullianeo, che rappresentava pel nostro retore centonatore *l'antitesi dell'orazione frontoniana*. Ci si delinea così nei suoi nuclei principali la materia dal nostro rimaneggiata: egli si propose di costrurre un dialogo-trattato sul cristianesimo, ponendo a base della tesi Frontone, a base dell'antitesi Tertulliano, nello sfondo dall'una e dall'altra parte Cicerone, e altre brevi e fuggevoli reminiscenze in gran numero. Nella tesi è minore la dissonanza della maniera ciceroniana con lo stile del retore cirtense; ma nella seconda parte questa dissonanza, dato il carattere personalissimo e le tinte violente dello stile tertullianeo, diviene stridente, intollerabile.

Ma fermiamoci un poco sul procedimento del retore nello sviluppo della sua antitesi, considerando, come ho fatto sopra, in qual modo è svolta l'esposizione dottrinale, come è condotta la confutazione delle accuse di fatto e come è dipinto l'ambiente, facendo notare all'occasione le incongruenze, le rabberciature, la sconnessione di pensiero nei passi sui quali mi accadrà di fermarmi.

Ed anzitutto, tosto al principio il retore sembra accorgersi che il discorso di Cecilio non si presentava con tanta unità organica, e fa premettere all'interlocutore cristiano, Ottavio, questa ingenua osservazione: *Nec dissimulabo principio ita*

Natalis (cognome di Cecilio) *mei errantem, vagam, lubricam nutasse sententiam, ut sit nobis ambigendum utrum vafritia turbata sit, an vacillaverit per errorem. Nam interim deos credere, interim se deliberare variavit, ut propositionis incerto certior responsionis nostrae intentio fundaretur* etc. Rifiutando la correzione dell'Ursino, *incertior* in luogo di *certior* (1), si vede che il nuovo interlocutore si proponeva di cogliere in contraddizione il suo avversario e averne più sicura *(certior)* e facile vittoria. Ma supposto questo intento retorico, l'orazione di Ottavio dovrebbe avere uno sviluppo un poco diverso: il retore non è riuscito ad effettuare il suo piano di contro-attacco, perchè dovrebbe regolarsi a tenore dei suoi autori; questi infatti gli dovevano somministrare la frase, il periodo, la pagina intera ove occorreva: onde non era possibile procedere con movenza disinvolta e con un disegno preformato. Ad ogni modo, anche se si preferisce la correzione suddetta, si deve ritenere a parer mio che quest'osservazione con cui Ottavio esordisce, non accenna al fatto che il discorso di Cecilio sia una ricucitura di squarci epicurei, accademici, stoico-frontoniani senza nesso fra loro; con ciò il retore si sarebbe tirata la zappa sui piedi, perchè il discorso di Ottavio, come ho già premesso, è ancor più sconnesso di quello del suo avversario. Le parole surriferite pertanto vogliono unicamente accennare all'incongruenza del pensiero degli epicurei i quali da una parte ammettevano i numi, dall'altra li distruggevano colla loro teoria fisico-dinamica degli atomi: oppure, meglio, l'incongruenza del pensiero degli stoici, i quali mentre affermavano la realtà delle ipostasi olimpiche, colla teoria fisica e quella evemeristica li riducevano a nulla. Ciascuno di questi spunti refutatorii poteva essere somministrato per via di reminiscenza, dalla parte di Cotta nel ciceroniano *de natura deorum*. Ma il retore non trae alcun profitto da questa incongruenza constatata sul bel principio nel discorso dell'avversario. Non solo, ma

(1) Correzione mantenuta dal W. anche nell'ediz. di Lipsia (Teubner) 1912.

dalle prime pagine dell'esposizione di Ottavio ci si accorge che egli procede sulla falsariga di Cicerone, rifacendo il discorso di Balbo contrario all'epicureo Velleio, con reminiscenze del *de divinatione,* del *de finibus* e d'altre parti, come se la posizione filosofica dell'avversario fosse prevalentemente epicurea; mentre come abbiam veduto, essa era prevalentemente stoica. Questo riassunto della teodicea stoica fa poi uno strano effetto, posto vicino a quello che più avanti il retore ci ammannisce desumendolo dalla teodicea di Tertulliano. Il nostro retore infatti si mostra quasi privo del senso della coerenza e dell'armonia; infarinato di cultura filosofica solo per quel tanto che se ne insegnava nelle scuole retoriche, non riuscì a percepire l'intima, profonda divergenza fra il concetto stoico della divinità e quello derivato da Tertulliano, d'indole assolutamente trascendente, di provenienza biblica e quindi più affine — quanto alla sua configurazione esteriore — alla speculazione orientale che a quella delle scuole elleniche ed ellenistiche. Ma la mentalità del nostro retore era molto inferiore a questo grado di sagacia e di erudizione, e la cura della simmetria, l'artificio esteriore e meccanico della λέξις, non valeva a sostituirla neppure in minima parte.

Ho detto che l'interlocutore cristiano, mentre si proponeva di cogliere in contraddizione il suo oppositore, tosto dimentica questo piano di battaglia e comincia una serie di luoghi ciceroniani di colorito stoico, come se avesse a combattere un epicureo od anche un accademico, mentre nella parte preponderante (Frontone) del discorso di Cecilio, si espone il pensiero degli stoici. Ma giova osservare con qual criterio sono ricuciti i varii brani e brandelli in questa prima pericope del discorso d'Ottavio: dopo un breve giro di parole atto a rappiccicare la prosa ciceroniana maldestramente rabberciata (XVII, 1-2), comincia l'esposizione dal punto di vista stoico, con l'intento di dimostrare l'esistenza di un supremo artefice del cosmo. Si parla in breve delle meraviglie dell'universo, cucendo pazientemente frasi e periodi; talvolta nel riprodurre si guasta, come si può vedere,

per esempio, confrontando il passo (XVII, 11): *Ipsa praecipue formae nostrae pulchritudo deum fatetur artificem: status rigidus, vultus erectus, oculi in summo velut in specula constituti et omnes ceteri sensus velut in arce compositi,* con il luogo autentico di *de nat. deor.* II, 140: *Ad hanc providentiam naturae tam diligentem tamque sollertem adiungi multa possunt, e quibus intellegatur, quantae res hominibus a dîs quamque eximiae tributae sint. Quae primum eos humo excitatos, celsos et erectos constituit, ut deorum cognitionem caelum intuentes capere possent..... Sensus autem interpretes ac nuntii rerum in capite tamquam in arce mirifice ad usus necessarios et facti et collocati sunt. Nam oculi tamquam speculatores altissimum locum obtinent, ex quo plurima conspicientes fungantur suo munere. Et aures, cum sonum percipere debeant, qui natura in sublime fertur, recte in altis corporum partibus collocatae sunt; itemque nares et, quod omnis odor ad supera fertur, recte sursum sunt et, quod cibi et potionis iudicium magnum earum est, non sine causa vicinitatem oris secutae sunt* etc. Il centonatore ha reso questo passo con quattro frasi di senso ambiguo; che cosa significano infatti nella prosa minuciana quelle parole: *et omnes ceteri sensus velut in arce compositi?* Sarebbe facile estendere a tutto il tratto, anzi a tutto l'*Octavius* un esame così minuzioso ed esauriente, e non sarebbe certo opera perduta. Ma ora mi debbo limitare ad accenni. Vi sono incongruenze d'altra natura e di maggior rilievo, che occorre additare. Prima peraltro, farò di passaggio un'osservazione, che entra nell'interesse della mia brevè analisi e delle conclusioni cui essa mira: il retore ha posto in principio del dialogo i suoi personaggi in riva al mare sulla spiaggia d'Ostia; posizione meravigliosa e quanto mai adatta a trarne qualche buona pennellata che rompesse la monotonia della disputa; ma si osservi la prosa minuciana che cosa offre, in un punto in cui uno scrittore che non fosse soltanto un centonista, avrebbe certo ritratto qualche impressione dal quadro offerto sotto gli occhi da una natura reale e vivente, od anche da uno sfondo immaginato ad arte: dice dunque Ottavio (XVII, 9):

Mari intende: lege litoris stringitur; quicquid arborum est vide, quam e terrae visceribus animatur; aspice oceanum: refluit reciprocis aestibus; vide fontes: manant venis perennibus; fluvios intuere: eunt semper exercitis lapsibus; nulla v'è di più stentato e sconnesso di queste frasette accozzate insieme; nulla v'è in esse che richiami la postura a bello studio assegnata nel prologo agli interlocutori, come ci si dovrebbe aspettare almeno in qualche momento, se si trattasse d'un lavoro pensato di proprio e coerente con sè stesso.

Ma accennerò a qualche sconcordanza di pensiero fra le più visibili. Come ho detto, Ottavio sembra oppugnare un avversario quale aderente alla scuola di Epicuro, al quale voglia dimostrare, dal punto di vista stoico, l'esistenza d'un sommo artefice del cosmo e d'una provvidenza. Ma d'un tratto, dopo una filza poco coerente di luoghi scelti e di vario colore, Ottavio esce in questa inattesa osservazione (XVIII, 5): *Ni forte, quoniam de providentia nulla dubitatio est, inquirendum putas, utrum unius imperio an arbitrio plurimorum caeleste regnum gubernetur; quod ipsum non est multi laboris aperire* etc. Ora, a parte la totale mancanza di nesso logico fra questo luogo e ciò che immediatamente lo precede, ci si domanda se in qualche luogo Ottavio abbia già fornito la prova filosofica dell'ordine provvidenziale secondo il concetto stoico, oppure se veramente il suo avversario è disposto a convenire con lui su questo punto. Nè l'una nè l'altra di queste cose essendo possibile constatare, ne risulta una grave stonatura, trovandosi un simile luogo in contraddizione con tutto il complesso. E per vero, Ottavio s'indugia prima sull'ordine cosmico per contraddire la teoria dinamico-atomica: ciò non ha che fare con la tesi della provvidenza, che riguarda specialmente la condizione umana; e il cenno alla *providentia* che compare a XVIII, 4, non è che una delle tante confusioni del centonatore il quale, tratto dalla reminiscenza, accozza frasi e luoghi senza discernimento (1). E similmente non si capisce

(1) Confonde il concetto dell'ordine fisico del cosmo con quello della provvidenza. Si confronti infatti questo passo di Minucio XVIII, 4 con

quale scopo abbiano per l'antitesi che Ottavio aveva assunto, le osservazioni che seguono a questo passo: sono questioni che non erano state poste nè accennate da Cecilio e quindi non entrano affatto nel disegno della disputa e nell'ambito ideale dell'argomento in essa svolto.

Caratteristica è pure la mancanza di collegamento a XVII, 2, dove il bisogno di introdurre e rappiccicare un passo ciceroniano, fa sì che il nostro retore trasvoli da un argomento ad un altro senza attacco logico. Tralasciamo che al principio del cap. XVII vien riportata un'affermazione di Cecilio in termini assai diversi e gravemente alterati, dandole un rilievo quasi capitale, mentre nel discorso dell'avversario era un semplice accenno quasi di sfuggita (XVII, 1; cfr. V, 5); ma si osservi nel luogo stesso (XVII, 2) se il nesso *praecipue cum* collega due ordini d'idee fra loro concordi: non credo si possa più maldestramente rattaccare insieme due reminiscenze, nè che si possa più ingenuamente passar sopra alle più elementari esigenze della logica.

Dal paragrafo 7 del cap. XVIII cominciano ad apparire frasi, spunti e periodi dall'*Apologeticum* tertullianeo. E particolarmente è esposta la teodicea nei suoi punti più essenziali, riprodotti però disordinatamente e in modo incompleto; si riproducono le frasi brevi, rotte, nervose e piene di vigore sintetico, colle quali Tertulliano nel suo mirabile discorso compendia le linee d'un pensiero da lui stesso ampiamente e costantemente svolto nella sua varia produzione speculativo-polemica. Ma subito alle prime battute — diciamo così — di conio tertullianeo, appare la solita sconnessione. Il centonatore non sente l'enorme diversità fra la maniera di Cicerone e quella d'un Tertulliano; ma lasciamo per ora ciò: è questione di orecchio. Vediamo invece qualche sconcordanza delle più gravi.

A XVIII, 7 il pensiero tertullianeo è introdotto a dispetto d'ogni esigenza logica: s'incomincia il periodo con una re-

la sua fonte *de nat. deor.*, II, 15 e si constaterà di leggeri tale confusione. Cicerone tratta distintamente i due punti e la trattazione su la provvidenza s'inizia soltanto a II, 73.

miniscenza d'incerta origine circa *l'unità* di Dio (1), indi col semplice nesso di un *cum* (2), si rattacca un pensiero tutto estraneo al primo, e che questo non presuppone, anzi lo ignora affatto. Si veda infatti il passo nella sua integrità: (XVIII, 7) *Vide cetera: rex unus apibus, dux unus in gregibus, in armentis rector unus. Tu in caelo summam potestatem dividi credas et scindi veri illius ac divini imperii totam maiestatem, cum palam sit parentem omnium deum nec principium habere nec terminum, qui nativitatem omnibus praestet, sibi perpetuitatem, qui ante mundum fuerit sibi ipse pro mundo: qui universa, quaecumque sunt, verbo iubet, ratione dispensat, virtute consummat* etc. Si noti che le ultime frasi, riproducendo Tertulliano (*Apol.* XVII, 1 ss.) lo guastano. Tertulliano ha: *Quod colimus deus unus est, qui totam molem istam cum omni instrumento elementorum, corporum, spirituum, verbo quo iussit, ratione qua disposuit, virtute qua potuit, de nihilo expressit* etc.; volendo mantenere la caratteristica progressione asindetica, ma avventurandosi a mutare qualche accoppiamento verbale, ne distrugge la perspicuità e quindi l'efficacia; il verbo *iubet*

(1) Questo passo è uno di quelli che possono servire per la cronologia dell'*Octavius* molto più dell'accenno a Frontone ed a Cirta, finora a torto sfruttati, e dell'ordine con cui Lattanzio (*div. inst.* V, 1, 21) accenna a Minucio ponendolo avanti Tertulliano: argomento questo di nessunissimo significato e di cui non vale la pena di occuparci. Una discussione polemica circa l'unità di Dio non ha collegamento per se stessa col pensiero stoico. È vero che questo tratto sull'unità di Dio potrebbe considerarsi come antitetico del passo X, 3; ma ciò non mi sembra fuori d'ogni dubbio. Le espressioni *unde autem vel quis ille aut ubi deus unicus, solitarius, destitutus, quem non gens libera, non regna, non saltem Romana superstitio noverunt* etc., non pare che possano determinare una discussione sull'unità o contro l'unità divina; esse sono in complesso un accenno dispregiativo ad una deità di tipo giudaico, impotente, il cui popolo era soggetto al conquistatore Romano; in tal caso gli epiteti *unicus, solitarius, destitutus* hanno una significazione presso che sinonimica e equivalgono a: miserabile, impotente ecc.

(2) Nota il Waltzing (ed. del 1909, comm.) che dopo questo *cum* bisogna sottintendere logicamente un *praesertim;* ma ciò non risana la sconnessione; forse l'accrescerebbe. Chi poi volesse supporre una lacuna fra questi due frustuli così malamente connessi, dovrebbe, seguendo tale criterio, supporre nell'*Octavius* forse più lacune che capitoli.

poi, che nel testo tertullianeo è collocato sintatticamente bene, nel discorso di Ottavio non lo è del pari. Talora è vezzo del nostro retore ricamare di suo qualche entimema che ripete il contenuto dei brani adattati insieme. Per esempio XVIII, 9 conclude con vuota frase: *eloquar quemadmodum sentio* etc. Si noti poi la grave discordanza fra XVIII, 10 e XVIII, 11 dove il tratto: *Quid quod omnium de isto habeo consensum* etc. non ha nesso logico con quanto precede, mentre nel passo parallelo di *Apol.* XVII, 4 questo tratto ha un significato profondamente diverso; il retore travisando il senso di esso *(testimonium animae naturaliter christianae!)* ne ha fatto sparire, senz'accorgersene, la coordinazione logica con gli altri concetti co' quali è messo in diretta ed intima relazione. Ma non è possibile in questo mio studio esaminare in qual guisa il testo tertullianeo si trova rimaneggiato in Minucio: tale esame fu compiuto già in parte ragguardevole dallo Heinze nel suo buon lavoro sull'*Apologeticum* (1) e per ora mi limito a rimandare a quell'opera, facendo solo delle osservazioni di passaggio.

L'esposizione relativa al concetto di Dio (2) e alle questioni inerenti, non si comprende perchè, è troncata dopo una reminiscenza insignificante (XIX, 1) e di concetto vagamente stoico, per introdurre una filza interminabile (XIX, 3 ss.), dove epitomando specialmente Cicerone e sfruttando i suoi proprii zibaldoni, il nostro retore viene stendendo, non si sa contro quale avversario e a proposito di quale tesi, tutti i *placita* delle scuole elleniche intorno alla natura ed origine del cosmo. Il lungo brano è degno di uno scolare e

(1) R. Heinze. *Tertullians Apologeticum.* Lipsia, Teubner, 1910 (Berichte über d. Verhandlungen der Königl. sachsischen Gesellschaft d. Wiss. zu Leipzig; philol.-hist. Klasse, 62 Band, 10 Heft.).

(2) La quale quanto sia incerta e composita si può scorgere in parte dalle addotte osservazioni; ma gioverebbe indugiarsi di più su questo punto per rilevare il carattere *derivato* dell'opuscolo minuciano in genere e della sua teodicea in ispecie, ponendola a confronto con la salda compagine del pensiero di Tertulliano quale emerge dai luoghi allegati dell'Apologetico e dalle altre opere sue. Si vedono ad es. i profondi e geniali concetti da Tertulliano esposti, in piena armonia col proprio pensiero, in *adv. Marc.* I, 13-14.

manifesta la povera mentalità del suo compilatore: quale senso poi abbiano le parole che servono di clausola: (ib., 15) *eadem fere ista quae nostra sunt, nam et deum novimus et parentem omnium dicimus et numquam publice nisi interrogati praedicamus,* non si potrebbe agevolmente rintracciare. Però che dopo aver semplicemente catalogato i canoni di tutte le sêtte filosofiche dell'antichità, chi si sentirebbe di dire: *eadem fere ista quae nostra sunt?* qualsiasi gusto eclettico vi troverebbe troppa roba.

Riprendendo poi il retore l'argomento intorno agli dèi e a Dio, trova modo di introdurre con un passaggio dei soliti (1), la critica del politeismo pagano e della divinazione. In questa parte egli segue da vicino Cicerone *(de nat. deor.; de divinat.),* tranne in un lungo tratto di cui più innanzi parlerò, nel quale è ripetuta la teoria demonologica di Tertulliano, malamente mescolata con la confutazione della divinatoria desunta, per luoghi e spunti ciceroniani, dalla filosofia accademica. Ma mi sembra opportuno richiamare l'attenzione sul brano costituito dal cap. XXXII dove la trattazione intorno alla natura ed agli attributi di Dio con procedimento speculativo estraneo alle scuole elleniche ed ellenistiche, viene d'improvviso ripresa. Questo interessante brano è introdotto senza preparazione e senza immediati precedenti; e poichè il suo stile si stacca non poco da ciò che precede, che è nel complesso una serie di reminiscenze tertullianee, esso spicca di sul fondo come cosa distinta. Alla prima apparenza si potrebbe credere che lo spunto polemico con cui esso si apre (2), avesse di mira il passo del discorso dell'avversario Cecilio X, 3 ss. e ne fosse un'ampia e ben colorita *refutatio;* ma se ben si pone mente, si noterà differenza di

(1) (XX, 1) *Quod si providentia mundus regitur et unius dei nutu gubernatur, non nos debet antiquitas imperitorum fabellis suis delectata vel capta ad errorem mutui rapere consensus* etc. Si noti che della *provvidenza* qui non è motto; ma queste parole fanno seguito alla filza dei placita philosophorum di cui sopra.

(2) *Putatis nos occultare quod colimus si delubra et aras non habemus? Quod simulacrum deo fingam, cum, si recte existimes, sit dei homo ipse simulacrum?* etc. (XXXII, 1 ss.).

sti e fra il brano IX-XIII (v. sopra), e questo; non solo, ma intimamente analizzato non compare vera corrispondenza antitetica fra i due passi: la consonanza parziale e indiretta fra loro ha fatto sì che l'uno fosse messo a contrapposto dell'altro, col solito procedimento centonistico. Questo tratto (XXXII) ha una costante uniformità di movenza, colorito ben determinato ed espressione molto efficace. Un notevole spunto di esso è riferito da Lattanzio (*d. i.* VI, 25) come appartenente a Seneca; ciò potrebbe forse aprir la via a qualche ipotesi su taluna delle probabili fonti di Minucio per questo capitolo. Il quale risulta di due concetti ben concatenati fra loro: il primo (XXXII, 1-3) riguarda la possibilità di un culto spirituale di Dio senza apparato di templi, riti e sacrificii; questo sviluppo non corrisponde antiteticamente a X, 2, perchè mentre quivi si dice che i cristiani non hanno templi e simulacri *manifesti,* qui si sostiene il punto di vista di un culto spirituale ed intimo, estraneo a qualsiasi forma di simbolismo materiale e ritualismo mimetico. Il retore, centonando ad orecchio, non avvertì la divergenza. Il secondo concetto (XXXII, 4-9) riguarda l'efficienza universale di Dio, quantunque la divinità resti materialmente impercettibile: di questo sviluppo la prima parte (4-6) non ha corrispondenti antitetici nella parlata di Cecilio, tanto meno nel tratto IX-XIII da me additato come squarcio unico e probabilmente frontoniano; la seconda parte (7-9), se si vuole opporre a X, 3-5, convien dire che il retore ha inteso a rovescio il contenuto di quel passo. Infatti quivi si dice che il dio dei cristiani, quantunque non materialmente visibile (come i simulacri delle deità ellenoromane), tuttavia è presente a tutti e a tutto interviene: *molestum illum volunt* (christiani) *impudenter etiam curiosum, siquidem adstat factis omnibus, locis omnibus intererrat, cum nec singulis inservire possit per universa districtus, nec universis sufficere in singulis occupatus* (X, 5) mentre nel luogo suddetto, XXXII, 7-9, si attribuisce all'avversario un'affermazione al tutto contraria: ... *Deus actum hominis ignorat et in caelo constitutus non potest aut omnes obire aut singulos*

nosse; era facile che il retore fosse tratto in inganno, ritenendo che simili passi potessero considerarsi come antitetici reciprocamente e potessero così attribuirsi alle parlate opposte di due avversarii logomachi. Questo tratto (XXXII, 7-9) sembrerebbe assai meglio diretto contro le credenze della setta epicurea, che contro un filosofo stoico, quale si manifesta chiaramente l'autore di IX-XIII.

Stranissimo effetto produce l'inserimento della breve pericope XXXIII, 1, prima del tratto XXXIII, 2-5, che secondo l'intenzione dell'epitomatore, doveva far seguito immediatamente dopo XXXII, 9. Infatti questo brano XXXIII, 2-5 contiene l'accenno ai Giudei, che nel tratto X, 4 ss. è direttamente e intimamente collegato col precedente. Qui si avvera lo stesso fenomeno di sconcordanza sopra descritto, perchè neppur questo breve sviluppo sul tema dei Giudei corrisponde in ordine antitetico a X, 4-5. Infatti anche qui, l'affermazione attribuita all'avversario: *Iudaeis nihil profuit, quod unum et ipsi deum aris atque templis maxima superstitione coluerunt* per se stesso e attentamente considerato in rapporto con ciò che lo segue, è estraneo all'accenno contenuto in X, 4-5, dove si dice soltanto che la decadenza politica dei Giudei, i quali adorarono un dio invisibile come quello dei cristiani, dimostra che questo dio era privo di potenza ecc. Invece il contenuto di XXXIII, 2-5 è intonato a tutt'altro tenore: esso potrebbe essere parte d'un discorso polemico contro un qualsiasi rappresentante del dualismo gnostico o di speculazione affine a quella; ed è derivato in parte da Tertulliano (*Apol.* XXI, 4 ss.; cfr. XIX, 5 ss.).

Nell'insieme questo luogo non riesce chiaro; probabilmente convien supporre una lacuna dopo le parole: *nam et ipsi deum nostrum idem enim omnium deus est...* (1) lacuna che non sembra aver riempito in modo soddisfacente il Waltzing (ed. cit.) che inserisce un semplice e poco chiaro *dereliquerunt* (2). Ma appare invece sconnesso là dove seguendo

(1) Concetto che può anche essere derivato da Tert. *Apol.* XXI, 29.
(2) V. l'ed. cit. e il comm. a questo passo (p. 162).

da vicino Tertulliano (*Apol.* XIX, 5 ss.), il retore adduce testimonianze per provare l'antica alleanza fra Israele e Dio, ed i vantaggi che ne derivavano al popolo eletto; infatti si veda il tratto come suona: *Scripta eorum relege, vel ut transeamus veteres, Flavi Iosephi, vel si Romanis magis gaudes, Antoni Iuliani de Iudaeis require* etc. Quelle parole: *scripta eorum relege* si riferiscono evidentemente alla Bibbia, perchè le cose di cui si vuol confermare la realtà e veridicità sono le vicende portentose della storia ebraica narrate nei libri dell'esateuco; ma ciò che vien dopo: *ut transeamus veteres,* non può più riferirsi alla Bibbia; questa infatti non è certamente accennata in quel *veteres,* che invece sarebbe al suo posto se prima di Flavio Giuseppe ecc. fossero menzionati altri scrittori dell'antichità estrabiblica, come accade appunto presso Tertulliano (*Apol.* XXI, 5 ss).

Colla scorta specialmente di Tertulliano sono sviluppati due altri punti: la confutazione della *divinazione* e la prova della *resurrezione* dopo la morte.

Quanto al primo punto, come già ho osservato sopra, l'autore dell'*Octavius* ha usato un doppio metodo di compilazione, raccogliendo prima una serie di spunti accademico-ciceroniani (XXVI, 1-6), ed a questa unendo di seguito una nuova confutazione fondata su una teoria demonologica al tutto estranea alle tendenze scettiche della scuola accademica. E la stonatura in questo punto è tanto maggiore in quanto la teoria demonologica viene ad affermare parzialmente l'efficacia degli oracoli, mentre il sorriso scettico dell'accademico nel II libro del *de divinatione* demolisce anche questa forma divinatoria insieme con le altre. Così il nostro retore, mentre da un lato si appiglia alla negazione d'ogni fenomeno profetico della religione pagana, dall'altro lato attribuisce ad una parte di tali fenomeni un'autorità desunta dall'influenza dei demoni. La teoria demonologica che appare in Minucio (XXVI, 8 ss.) appartiene a Tertulliano, che la sviluppa ampiamente nell'Apologetico e la richiama non raramente nel corso degli altri suoi opuscoli. Si presenta quindi tale teoria in Tertulliano come un sistema idealmente ben coerente e

al tutto conforme agli altri principii su cui è saldamente basato il suo pensiero teologico. Per questo motivo Tertulliano non sente il bisogno di attingere alla scuola accademica nè le idee nè le osservazioni di fatto per confutare la divinatoria dei pagani. Il filosofo accademico ai fatti addotti in pro delle credenze popolari e tradizionali oppone una recisa negazione ed una incredulità inespugnabile; Tertulliano invece non ha nessun fondo scettico nel suo spirito; al contrario inclina a prestar fede senza molto discernimento critico anche a delle opinioni storiche prive di fondamento o basate su documenti spurii. Egli pertanto *crede* ad una parte dei fenomeni divinatorii, particolarmente all'efficacia degli oracoli, ed ammette la concatenazione di questi fatti con un ordine di realtà ultra-cosmiche. Ma queste realtà sono di natura maligna, spiriti decaduti e degenerati, che insidiano all'intemeratezza della fede e dei costumi, ingannano gli uomini con azioni portentose e possiedono realmente tali facoltà da poter produrre fenomeni che superano fino ad un certo limite la potenzialità delle forze fisiche e dell'intelligenza umana. Così poterono, dice Tertulliano (1), preconoscere eventi non ancora effettuati, dei quali in grazia di loro speciali doti, conoscevano le cause prima che queste fossero intuite dalla mente dell'uomo, e così predire fatti non ancora avvenuti. Una tale teoria esclude quella desunta dalla speculazione accademica, e senza dubbio, oppone alla superficialità di quest'ultima, uno sforzo d'intuizione assai notevole, nell'intento di affermare, in genere, l'efficacia di energie ultracosmiche e di caratterizzarne anche al possibile la natura. Minucio invece non fa che ricucire insieme tutto quello che a primo orecchio gli sembra produrre un analogo effetto retorico, e ne risulta quella grave dissonanza di pensiero che un'analisi un poco diligente può agevolmente rilevare. Pertanto il tratto XXVI, 8-12—XXVII è una compilazione dei concetti demonologici tertullianei, basata massimamente sulla esposizione che di essi fornisce l'*Apologeticum* (XXII ss.) e inse-

(1) Cfr. *Apol.* XXII, 8 ss.

ritevi alcune notizie d'erudizione (per esempio l'accenno ad Ostane ed al Simposio platonico) facilmente suggerite al retore dagli accenni portigli dalla fonte da cui attinge. Si noti poi come la compilazione mostra la mano maldestra del compilatore: per esempio l'accenno ai magi ed alla magia viene poco logicamente separato in due frammenti e distribuito in due posti distinti (XXV, 11; XXVII, 1); la seconda volta probabilmente fu la reminiscenza tertullianea importata dalla voce *delitiscere* (cfr. *Apol.* XXI, 31), oppure il bisogno retorico della frase di passaggio: *ut ostensum* etc. che impose la ripetizione. Ma è assai più importante notare la contraddizione in cui senza accorgersene cade Minucio, quando, sulla falsariga dell'autore da lui compilato, afferma che i portenti narrati dalla tradizione sono da attribuirsi all'influsso demoniaco e così debbono spiegarsi (1), mentre poco prima aveva affermato con lo scettico accademico che tali portenti in genere non erano accaduti mai, usando precisamente un argomento proprio del filosofo scettico nel *de divinatione* di Cicerone: *Quid illas aniles fabulas de hominibus aves et feras et de hominibus arbores atque flores? quae si essent facta, fierent: quia fieri non possunt, ideo nec facta sunt* (XX, 4) (2). Così che il nostro retore prima si spiccia delle tradizioni mitologiche con la negazione dello scettico e dichiara i fenomeni divinatorii come effetto di trucco, e poi espone una teoria demonologica (che poteva sostituire per sè sola tutte le sentenze derivate dall'autorità della scuola

(1) XXVII, 4: *De ipsis* (impuris spiritibus) *etiam illa, quae paulo ante tibi dicta sunt, ut Iupiter ludos repeteret ex somnio ut cum equis Castores viderentur ut cingulum matronae navicula sequeretur.*

(2) Cfr. Cic., *de divin.* II, 97: *Si enim esset factitatum, non esset desitum, neminem autem habemus auctorem qui id aut fieri dicat aut factum sciat,* dove si parla di tutt'altra cosa che delle tradizioni leggendarie della mitologia ellenica; ma simile atteggiamento di pensiero un filosofo accademico poteva opporlo a qualsiasi genere di fatti che uscissero dall'orbita dell'efficienza naturale e della fenomenologia cosmica. Cfr. pure Cic., *de nat. deor.*, III, 41, dove lo stesso argomento è rivolto contro le vedute evemeristiche della scuola stoica: *Nam quos ab hominibus pervenisse dicis ad deos, tu reddes rationem quem ad modum id fieri potuerit aut cur fieri desierit, et ego discam libenter.*

accademica) per ispiegare alcuni fatti portentosi, cioè (prescindendo dalla magia che è introdotta occasionalmente in forza della reminiscenza): l'istituzione dei *ludi maximi* (Liv. II, 36); l'apparizione dei Dioscuri alla fonte di Juturna (Cic. *de nat. deor.*, II, 5-8) e il fatto della Vestale Claudia Quinta in occasione della *evocatio* di Cibele (Ovid. *Fast.*, IV, 249-348). Non c'era ragione veramente di escludere questi tre fatti dal criterio applicato a tutti in genere gli altri; ma si osservi che appunto sono con pochissima variazione i fatti stessi citati come esempio da Tertulliano (*Apol.* XXII, 12) nel tratto relativo alla demonologia. Considerando pertanto questo punto della parlata di Ottavio in rapporto a quello che dovrebbe corrispondervi antiteticamente in quella del suo avversario (VII, 1 ss.), si rileva che alcuni fatti citati dall'avversario sono semplicemente negati (reminiscenza ciceroniana), alcuni sono spiegati con la teoria demonologica (reminiscenza tertullianea), altri sono trascurati, ma rientrano nella negazione scettica della prima reminiscenza. Si consideri ancora il modo con cui il retore cerca di appiccicare insieme i brani rappresentanti le due opposte teorie e derivanti da origine così diversa: dopo aver detto che gli auspicii furono fallaci o semplici trucchi e che l'oracolo delfico era stato in credito soltanto fino a che potè sfruttare la dabbenaggine dei creduli ignoranti (1) e quindi implicitamente negata la realtà d'ogni efficacia di esso, soggiunge tosto che *alcuni oracoli* furono veritieri, contraddicendo apertamente ciò che prima aveva asserito (2); e ancora aggiunge di passaggio (forse accorgendosi della contraddizione e cercando di renderla meno palese), che quei responsi che furono veritieri possono spiegarsi anche attribuendoli a mera causalità: ma ben si vede come questo zoppicante nesso male serva a connettere i due ordini di idee di cui l'uno distrugge l'altro.

(1) XXVI, 6; cfr. *de divin.*, II, 116-118.

(2) Ib., 7: *At nonnumquam tamen veritatem vel auspicia vel oracula tetigerunt. Quamquam inter multa mendacia videri possit industriam casus imitatus, adgrediar tamen* etc.

Alla parte speculativa affine al pensiero di Tertulliano appartiene il tratto di argomento escatologico relativo alla resurrezione e alla catastrofe finale del cosmo. Nell'*Apologeticum* tertullianeo questa parte, come io opino, è rivolta specialmente e forse esclusivamente contro gli attacchi contenuti nell'orazione di Frontone citata nell'*Octavius* (IX, 6). Onde Minucio, che in questa parte riferisce appunto una serie di spunti e luoghi tertullianei, riesce meno slegato che in altri casi. Ma invano si cerca qui la corrispondenza ideale con quanto è contenuto nella parlata dell'avversario. Però che le parole attribuite a Cecilio (XI, 1): *Quid quod toto orbi et ipsi mundo cum sideribus suis minantur incendium, ruinam moliuntur, quasi aut naturae divinis legibus constitutus aeternus ordo turbetur, aut, rupto elementorum omnium foedere et caelesti conpage divisa, moles ista qua continetur et cingitur subruatur?* alludono alle idee dei cristiani intorno al giudizio universale: il cataclisma cosmico nelle parole dell'avversario è presentato come intimamente connesso ad un ordine morale da ristabilirsi; onde è che presso Tertulliano (XLVII, 12 ss.) la *refutatio* parte da questo punto e su di esso si appoggia, riducendo la questione all'esigenza morale del *giudizio* e ponendo tutto ciò in istretto rapporto con la sopravvivenza dell'anima. E si noti che Tertulliano per dimostrare quest'ultimo fatto non ricorre menomamente alle tradizioni delle scuole elleniche, nè attinge da Platone o Cicerone: è affatto originale nell'ordine di idee in cui sviluppa la sua dimostrazione. Il nostro retore, non avendo penetrato pienamente la portata delle parole da lui raccolte da una sua fonte e poste in bocca all'interlocutore pagano, vi contrappone ora, nella parlata del peroratore cristiano, in buona parte un povero riassunto delle opinioni stoiche circa la finale conflagrazione del cosmo, raccogliendo i motivi da Cicerone (*de nat. deor.* II, 218). Volendo quindi passare al discorso sulla sopravvivenza delle anime, il retore inserisce un breve passaggio che qui appare affatto inutile e fuor di luogo: *Animadvertis philosophos eadem disputare quae dicimus, non quod nos simus eorum vestigia subsecuti, sed quod illi de*

divinis praedictionibus prophetarum umbram interpolatae veritatis imitati sint (XXIV, 5). Queste osservazioni sarebbero state meglio collocate dopo la filza di sentenze filosofiche (XIX) di cui sopra ho parlato; ma quale senso esse possano avere in rapporto alla composizione dell'*Octavius* è agevole giudicare. Inoltre la teoria della dipendenza dei filosofi e sapienti antichi dai profeti biblici e in genere dai libri sacri degli Ebrei, teoria che qui balza fuori d'improvviso e inopinatamente, fu elaborata da Tertulliano, il quale vi si mantiene coerente non solo nel corso dell'*Apologeticum,* ma nel corso di *tutta* l'opera sua, nella quale non attinge *mai* dalle scuole filosofiche, ai cui placiti egli si rifiuta di subordinare logicamente qualsiasi dogma cristiano, anche quando le due linee di pensiero potrebbero incontrarsi od almeno non urtarsi. Ho detto che questa teoria balza fuori, nel passo sopra citato, improvvisamente; infatti si osservino le parole aggiunte dal retore a clausola della serie dei *placita philosophorum* nel cap. XIX; esse sono nient'altro che un *entimema* costrutto per effetto retorico (1), non trovandosi per allora miglior mezzo di questo per chiudere un tratto e introdurne un altro; ma in nessuna guisa si può credere che quivi sia accennata la suddetta teoria. Questo passaggio così inopportuno ed ingombrante fu suggerito assai probabilmente dalla reminiscenza; infatti Tertulliano nel citato cap. XLVII del suo *Apologeticum* offre un breve e conciso resoconto delle sentenze d'alcuni filosofi e scuole elleniche relative alla sopravvivenza delle anime; quivi Tertulliano, com'è suo stile, non segue la falsariga d'alcuno scrittore, ma riferisce di suo, presentando talora anche in guisa tutta nuova qualche opinione antica, mescendo spunti umoristici e sarcastici alle sue osservazioni; indi riaccenna alla teoria svolta precedentemente (XVII ss.) dell'anteriorità cronologica

(1) *Exposui opiniones omnium ferme philosophorum, quibus inlustrior gloria est, deum unum multis licet designasse nominibus, ut quivis arbitretur aut nunc christianos philosophos esse aut philosophos fuisse iam tunc christianos* (XX, 1).

dei libri biblici degli Ebrei, che sarebbero stati la fonte massima della sapienza ellenica, nei punti in cui essa si avvicina a qualche parte del pensiero cristiano.

Riguardo al dogma della sopravvivenza delle anime il nostro retore non mostra aver capito a fondo la portata del dogma cristiano che il suo Ottavio doveva difendere ed illustrare. Perciò egli confonde il concetto della *sopravvivenza* con quello della *resurrezione*. Quest'ultimo è estraneo al pensiero ellenico e Tertulliano che ben ciò sapeva, non accenna alle opinioni di Pitagora e di Platone, se non per dire che gli avversarii dei Cristiani (Frontone) trovavano strano e ridicolo il dogma della resurrezione, mentre non trovavano nulla a ridire sulla metempsicosi di Pitagora e di Platone (1). Invece il nostro, come al solito, giustappone una serie di spunti filosofici accontentandosi di dire che s'accordano in parte col dogma cristiano (mentre in realtà non s'accordano menomamente, come ho sopra notato), ma non senza prima dire che le loro opinioni sono piuttosto buffonerie di mimi che pensieri degni di filosofi (2). Indi passa ad epitomare l'esposizione contenuta nel cap. XLVIII dell'*Apologeticum,* premettendo un vacuo e gelido entimema di preterizione: *Ceterum quis tam stultus aut brutus est ut audeat repugnare hominem a deo, ut primum* etc. E simili entimemi e preterizioni artificiose, per lo più prive di senso, sono intercalate nella vigorosa concezione tertullianea, che qui viene completamente smembrata e stroncata, scorgendosi qua e colà frammenti di struttura caratteristica sperduti fra la grigia diceria retorica, con un effetto dei più disarmonici. Ciò accade sempre quando il nostro retore si avventura a trasportare di peso o quasi le espressioni di Tertulliano. I due concetti poi della resurrezione e del fuoco punitore si alternano con vicenda fluttuante e senza coesione; era difficile connetterli in modo che l'uno sembrasse scaturire logicamente dall'altro come le linee prospettiche di un complesso

(1) *Apol.* XLVIII.

(2) È caratteristica la sconcordanza degli incisi di questo passaggio (XXXIV, 6-8).

architettonico, e il nostro retore non riesce mai a questo sebbene vi si sforzi con dei piccoli mezzi. Questa mancanza di coesione dei due concetti suddetti deriva anche qui dal fatto che Minucio fonde, o meglio, confonde insieme elementi di scuole elleniche ed elementi di tutt'altra origine. La stessa divergenza che sotto questo aspetto presenta l'idea platonica della *sopravvivenza* e quella biblico-cristiana della *resurrezione* (1), esiste pure fra l'idea del *fuoco cataclismatico* secondo la cosmologia e del *fuoco punitore* (2) di cui tratta Tertulliano, il quale non si appropria menomamente il punto di vista stoico e neppure vi accenna. In Minucio invece balza fuori d'improvviso (XXXIV, 12) l'idea del fuoco punitore, interrompendo il discorso sulla resurrezione riassunto da Tertulliano, con un giro di parole che forma un nesso più apparente che reale, perchè avendo egli prima accennato alla dottrina della metempsicosi ed al concetto ellenico della *sopravvivenza,* invocandone l'autorità in appoggio d'un dogma cristiano (che poi si studia di dimostrare da tutt'altro punto di vista e sotto il concetto di *resurrezione* seguendo Tertulliano), non si comprende la ragione di quest'uscita improvvisa: *Nec ignoro plerosque conscientia meritorum nihil se esse post mortem magis optare quam credere: malunt enim extingui penitus quam ad supplicia reparari* etc., che non si sa contro chi sia diretta ed a proposito di che cosa sia profferita; mentre una tale proposizione sarebbe forse a suo luogo se precedentemente si fosse parlato di opinioni filosofiche contrarie alla sopravvivenza. E si osservi come in questo passo appare improvvisamente l'idea di *supplicium,* mentre non fu rilevata prima, nè fu proclamata la resurrezione *come esigenza morale* (3), donde poi quest'idea di una sanzione nell'oltrevita emergesse spontaneamente e logica-

(1) Più affine alla concezione semitica dell'oltrevita che a quella ellenica.

(2) La *geenna* evangelica.

(3) Anzi, questo concetto è enunciato senza discernimento, confondendosi l'idea di permanenza dello spirito con quella di restituzione del corpo, nè riuscendo il retore a presentarè in sintesi soddisfacente i due aspetti della questione.

mente. Non solo; ma con fusione di pessimo gusto, il retore adduce fatti ed opinioni mitologiche per chiarire e dimostrare l'esistenza del fuoco punitore, il che non riesce che ad una serie di insignificanti reminiscenze, miste con qualche frase di Tertulliano che, come al solito, in mezzo al grigio tessuto più o meno connettivo dell'altra prosa, sta a disagio assai. In questo passo poi si confonde il concetto *fisico* del fuoco intermondano, rappresentato dalle reminiscenze mitologiche, e il concetto *morale* del fuoco punitore di origine e portata affatto diverse. E mentre il concetto della *durata eterna* del fuoco punitore dovrebbe derivare logicamente, come presso Tertulliano, dal concetto della permanenza eterna dello spirito, nel nostro retore non si riesce a questa logica connessione delle due idee affini, e si sente bisogno d'un nesso a mo' di chiosa o di glossa: *Nec tormentis aut modus ullus aut terminus* (XXV, 3); tutto ciò dimostra la natura d'un lavoro di rimaneggiamento, senza il menomo carattere di coerenza e di originalità, un lavoro completamente derivato e compilato su una svariata serie di fonti, fra loro a mala pena adattate e ricucite.

IV.

Rimane ad esaminare brevemente la parte che tratta delle deità pagane facendone la critica, e quella riguardante i costumi dei Cristiani in contrapposizione a quelli pagani, ed in rapporto con le false accuse addossate ai Cristiani stessi. Ed anzitutto Minucio nel trattare intorno alle deità pagane fa riferire da Ottavio per contrapporla al suo avversario la teoria evemeristica che questi già aveva mostrato di ritenere come opinione sua propria (1), il che probabilmente non era nella sua intenzione dialettica; egli accozzando da

(1) VI, 1 ... *quanto venerabilius ac melius antistitem veritatis maiorum excipere disciplinam, religiones traditas colere, deos, quos a parentibus ante inbutus es, timere quam nosse familiarius, adorare, nec de numinibus ferre sententiam, sed prioribus credere, qui adhuc rudi saeculo in ipsius mundi natalibus, meruerunt deos vel faciles habere vel reges.*

varie parti non avvertì questo inconveniente. Eppoi, se si osserva il tessuto di questa esposizione intorno agli dèi (XXI-XXVI) se ne scorgono di leggeri le suture, ed è facile separare quello che spetta alle principali fonti da cui la materia è derivata. Le quali sono specialmente Cicerone e Tertulliano. Vediamo come è compendiato il primo. Tranne qualche accenno desunto d'altronde, tutto il complesso di questo tratto deriva dal *de nat. deor.* Ma il retore ha confuso due atteggiamenti e due teorie opposte intorno alla natura ed all'origine degli dèi, perchè le trovò tutte e due nel citato dialogo ciceroniano. Qui infatti è confutato il punto di vista epicureo e quello evemeristico-stoico, da uno stesso avversario, l'accademico Cotta. Ora, mentre Minucio toglie a prestito la teoria evemeristica di Lucilio Balbo e s'indugia a dimostrare che gli dèi erano uomini, in altro passo adotta il punto di vista scettico che Cotta rivolge contro l'epicureo Velleio, negando affatto l'esistenza delle deità mitologiche, mentre in seguito lo stesso Cotta proverà contro lo stoico Balbo, che giammai può essere accaduta la trasformazione degli uomini in dèi (*de n. d.*, III, 41). Dunque il compilatore dell'*Octavius* non avvertì che l'un punto di vista escludeva l'altro, e che conveniva attenersi unicamente all'uno dei due, per dare alla sua esposizione un certo carattere di unità e di coesione. E infatti, la teoria evemeristica è sviluppata nel cap. XXI; indi si inserisce una serie di reminiscenze tertullianee, per riferire poi (XXIII, 5 ss.) un tratto della confutazione di Cotta (*de nat. deor.* I, 83), rappresentante il pensiero accademico secondo cui non può provarsi nè ammettersi la realtà delle deità olimpiche, nè ammettersi la spiegazione evemeristica per chiarire la loro natura ed origine (1). Accanto e frammezzo alla compilazione ciceroniana di luoghi stoici ed accademici mal connessi, si

(1) Il punto di vista scettico da cui muove l'accademico C. Aurelio Cotta è vivamente delineato in *de n. deor.* I, 71: *Mirabile videtur quod non rideat haruspex cum haruspicem viderit: hoc mirabilius quod vos inter vos risum tenere possitis* (rivolto agli scolari di Epicuro). Si noti che Tertulliano accoglie il concetto che gli dèi olimpici furono uomini,

trova una compilazione tertullianea, desunta dall'*Apologeticum* talora con servile copiatura di spunti e frasi che spiccano stranamente per la coloritura stilistica che li distingue. I luoghi tertullianei riguardano in parte l'opinione degli dèi-uomini che è posta a continuazione del dogma evemeristico (XXI, 3 ss.), sebbene si debba distinguere il punto di vista di Tertulliano a questo riguardo, da quello semplicemente evemeristico, perchè Tertulliano elabora e critica di suo, seguendo degli schemi di pensiero tutti personali ed intimamente connessi con tutto l'imponente insieme della sua opera speculativo-polemica. Inoltre Minucio desume da Tertulliano il caratteristico brano dell'*Apologeticum* (XII) relativo alla fabbricazione dei simulacri degli dèi, il cui violento ed originalissimo sarcasmo dal compilatore nostro viene troncato, diluito e quasi distrutto (XXII, 1-8). Ma si osservi la strana

ma tale concetto non gli deriva per il tramite di Cicerone, nè egli cita l'autorità di Evemero; adduce solo l'autorità di alcuni scrittori per confermare la genealogia di Saturno; del resto nella critica di quest'opinione egli segue una strada affatto indipendente dalle vedute accademiche. Il sorriso incredulo di certi filosofi è lontanissimo dall'atteggiamento spirituale di Tertulliano. Nell'*Apologeticum* si accenna con disprezzo una volta agli aruspici (XLIII) che sono posti accanto ai ruffiani ed ai fattucchieri; ma evidentemente quella punta sarcastica verso gente che con veste di sacerdoti sfruttavano la dabbenaggine del volgo, è assai diversa dal sentimento espresso da Cotta nel passo sopra citato. Del resto Tertulliano poteva osservare che gli aruspici e in genere i ministri del culto pagano si lagnassero della concorrenza loro fatta indirettamente con la propaganda cristiana, in quanto le loro attribuzioni e i loro proventi potevano perderne, senza che questa osservazione includesse la negazione dei fatti divinatorii che, come s'è visto, Tertulliano ammette e spiega con l'intervento demonologico. Anche lo stoico nel dialogo ciceroniano sulla divinazione rifiuta questo genere di pratiche, accennandovi con disprezzo: *Haec habui ... de divinatione quae dicerem. Nunc illa testabor non me sortilegos, neque eos qui quaestus causa hariolentur, ne psychomantia quidem... agnoscere* e cita alcuni versi di Ennio nei quali si accenna con ispregio ai *vicani haruspices,* agli *astrologi de circo,* agli *isiaci coniectores* e agli *interpretes somniorum.* Sarà poi opportuno ricordare qui che Tertulliano dipende da Varrone per le notizie da lui esposte nell'*ad nationes* nell'*Apolog.* intorno alla classificazione delle deità elleno-romane; onde Minucio attingendo in parte da Cicerone e in parte da Tertulliano viene a sovrapporre in parte due punti di vista divergenti e non sempre adattabili reciprocamente.

sconcordanza che, oltre ad altri luoghi, appare al cap. XXI, 9-10; i nessi *nisi forte post mortem* etc. e *invitis his denique* etc. non valgono in alcun modo a togliere o diminuire la diversità di idee che vengono così insieme ricucite: forse non ce ne accorgeremmo a prima vista, od anche vi passeremmo sopra, se non avessimo a mente le fonti diverse che in questo breve spazio sono confluite, formando un così posticcio impasto di frasi e accenni. In seguito, volendo il compilatore Minucio inserire a viva forza una reminiscenza probabilmente derivata dai Carmi Sibillini (XXI, 12) (1) dovette prepararla in qualche modo, onde costruì l'epicherema di preterizione (XXI, 11): *ergo nec de mortuis dii* etc. che mal si connette col rimanente che lo precede e lo segue; questa reminiscenza poi sulla moltiplicazione degli dèi per generazione non ha ragione di comparire qui, perchè tale concetto mentre non compare nella critica che precede, sembra qui la conclusione suprema *ex absurdis* della critica stessa. Anzi si deve por mente che questo spunto per sè contraddice alla teoria evemeristica prima invocata e sviluppata, perchè negandosi la possibilità d'una generazione divina simile all'umana per l'assurda conseguenza che ne deriverebbe (2), si viene implicitamente a toglier fondamento alla spiegazione evemeristica stessa. Di simili incongruenze non si accorge il nostro retore. E difatti, tosto dopo enunciato l'assurdo, vi attacca una conclusione che riassume e conferma precisamente la stessa teoria evemeristica (3). Quale più stridente contraddizione che dire: *è assurdo che gli dèi possano generare a guisa degli uomini...* e tosto di seguito concludere: *dunque gli dèi sono uomini, perchè ci consta di lor nascita e di lor morte?* E questa contraddizione è contenuta pure, anzi più chiaramente enunciata, nell'epicherema preteri-

(1) Cfr. WALTZING, ed. cit. comm.

(2) XXI, 12: ... *si dii creare possent interire non possent, plures totis hominibus deos haberemus, ut iam eos nec caelum contineret, nec aër caperet, nec terra gestaret.*

(3) (ib. di seguito dopo *gestaret*): *unde manifestum est homines illos fuisse, quos et natos legimus et mortuos scimus.*

tivo di cui ho detto sopra, che è così introdotto: *Ergo nec de mortuis dii, quoniam deus mori non potest, nec de natis, quoniam moritur omne quod nascitur* etc. (XXI, 11), mentre con la teoria evemeristica si affermava appunto la qualità umana e mortale degli dèi. Per non allungar troppo questa rassegna, accennerò ancora soltanto ad un ultimo caso di grave sconcordanza: si osservi la clausola: *tunc postremo deus est cum homo illum voluit et dedicavit* alla fine del numero 5 del cap. XXII, e si veda in quale rapporto essa sia con ciò che precede. Si troverà che qui Minucio riassume due luoghi affatto distinti e indipendenti dell'*Apologeticum,* cioè in parte il cap. XII che tratta della fabbricazione dei simulacri divini, e nella detta clausola il cap. V, 1, dove Tertulliano tratta della *rogatio deorum,* approvazione del Senato pel culto d'una nuova divinità e dice: *Ut de origine aliquid retractemus eiusmodi legum* (contro i cristiani), *vetus erat decretum ne qui deus ab imperatore consecraretur, nisi a Senatu probatus... Facit et hoc ad causam nostram, quod apud vos de humano arbitratu divinitas pensitatur. Nisi homini deus placuerit, deus non erit: homo iam deo propitius esse debebit* (1). Ora il nostro retore ha sunteggiato questo passo e l'ha applicato ad un capo col quale non ha alcuna relazione, non avendo forse trovato un ripiego retorico migliore per concludere il periodo. Si osservi anche come male si comportino insieme i periodi che seguono (XXII, 6-7) dove è nuovamente riassunto Tertulliano; si passa a ordini di idee lontani con dei nessi artificiali e posticci od anche di seguito, di modo che il tutto fa l'impressione d'uno zoppicante e indigesto rifacimento, dove non è salva che la sintassi. Lo stesso andamento incerto e slegato si incontra nel tratto seguente relativo ai riti, dove è seguito passo passo l'*Apologeticum* tertullianeo (XXII, 8-10 — XXIII, 1-4) (2) per pas-

(1) Cfr. *ad nat.* I, 10.

(2) Il passo è costrutto sulla falsariga di Tertulliano, (*Apol.* XV) e poichè quivi si accenna ai miti di Fetonte e di Cibele in questi termini: *luget Sol filium de caelo detractum laetantibus vobis et Cybele pastorem suspirat fastidiosum non erubescentibus vobis,* il retore coglie questo

sare al brano ciceroniano di sapore accademico e di cui ho già parlato (XXIII, 5 ss.); dopo questo tratto è inserita una serie di riferimenti ai miti contenuti in Omero e in altri poeti greci, notizie che sono desunte da Tertulliano (*Apol.* XIV) ed in alcuni punti ampliate con richiami aggiunti, quali la cultura scolastica suggeriva al retore e che egli viene adattando alla circostanza; il tutto poi viene concluso con una osservazione a modo di entimema, d'intonazione vaga ed a mala pena collegantesi in qualche modo col contesto.

Questa clausola (XXIV, 8) è pur fatta servire di passaggio ad un altro punto di questa esposizione, nel quale Ottavio dimostra che la grandezza dei Romani non è dovuta alla tutela delle loro deità. Questa tesi è propria dell'Apologetico tertullianeo (XXV), e basta uno sguardo alle coincidenze esistenti fra Tertulliano e Minucio, per rilevare che la seconda redazione è una derivazione ed un rimaneggiamento della prima, e composta or ripetendo, or diluendo, ora caricando le tinte, ora epitomando. Ottavio ripete, prima di oppugnarla, la tesi dell'avversario (cfr. VI, 2): *At tamen ista ipsa superstitio Romanis dedit, auxit fundavit imperium, cum non tam virtute quam religione et pietate pollerent,* ma volendo ampliare sul bel principio le vigorose refutazioni di Tertulliano, si diffonde uscendo di strada con una digressione che non si sa che abbia a fare con l'assunto: soggiunge infatti subito accennando alla leggenda dell'asilo di Romolo, al fratricidio e al ratto delle Sabine, per ricucire poi quasi d'improvviso un tratto tolto quasi letteralmente dall'*Apologeticum: ita quidquid Romani tenent* etc. (XXV, 5; cfr. *Apol.* XXV, 15),

motivo del pianto e s'introduce con questa osservazione; *Considera denique sacra ipsa et ipsa mysteria: invenies exitus tristes, fata et funera et luctus atque planctus miserorum deorum* etc., che è una prolissa diluizione del motivo suddetto, mentre per Tertulliano esso non serviva che ad uno spunto sarcastico, ottenuto coll'antitesi *laetantibus vobis.* Invece Minucio insistendo su questo particolare, ha bisogno di scegliere una descrizione che serva di sviluppo al detto tema, e sceglie il rito di Iside, nel quale accenno taluno recentemente volle scorgere un punto d'appoggio per la cronologia dell'*Octavius,* con quale fondamento, è facile vedere dalle osservazioni da me fatte. Cfr. STIGLMAYR in "*Zeitschrift für katholische Theologie*, XXXVII (1913) p. 221 ss.

che dovrebbe essere la clausola di una serie tutta diversa di idee e di riferimenti. Si noti poi come il concetto così vigorosamente scolpito da Tertulliano con quelle parole: *Tot igitur sacrilegia Romanorum quot tropaea, tot de deis quot de gentibus triumphi, tot manubiae quot manent adhuc simulacra captivorum deorum* sia diluito nel rimaneggiamento minuciano: *Ita quicquid Romani tenent, colunt, possident, audaciae praeda est: templa omnia de manubiis, id est de ruinis urbium, spoliis deorum, de caedibus sacerdotum* (1)... *Totiens ergo Romanis, inpiatum est quotiens triumphatum, tot de diis spolia quot de gentibus et tropaea;* questa variazione continua con la stessa antitesi sfruttata per effetto retorico. Dopo un breve cenno al fatto svolto da Tertulliano, che le deità *evocate* non avrebbero dovuto proteggere i conquistatori delle loro città prima protette e fedeli, segue una disordinata e raccogliticcia enumerazione delle deità latine, desunta dal citato capitolo dell'Apologetico ed ampliata senza bisogno, soltanto per mettere a partito le reminiscenze della erudizione retorica. In tutto questo passo Minucio non mostra d'aver colto troppo precisamente il concetto della sua fonte, cioè Tertulliano, riguardo alla irreligiosità dei Romani. Per Tertulliano i Romani sono irreligiosi sopratutto, anzi esclusivamente, perchè rinnegano in pratica la libertà di coscienza circa le cose di religione, coercendo i Cristiani e impedendo la loro propaganda, mentre d'altro lato Roma era disposta a una tolleranza senza limiti verso i culti e i numi d'importazione straniera (2); quanto al fatto che i Romani assoggettando città e popoli stranieri soppiantassero sistematicamente i culti di quei popoli stessi e di quelle città, rovinando templi e massacrando sacerdoti, come afferma Minucio (XXV) rifacendo la sua fonte, è cosa contraria

(1) Ciò è accennato nell'*Apol.* allo stesso luogo un poco innanzi alle parole citate, ma in ordine logico molto diverso; si dice che le conquiste fatte dai Romani non potevano non includere (senza intenzione direttamente sacrilega, ma come conseguenza della guerra) rovine di templi e uccisioni di sacerdoti, e quindi un implicito sacrilegio.

(2) Cfr. *Apol.* XXVIII, 1.

alle testimonianze storiche: è noto infatti che i Romani fin dai tempi più antichi adottavano i culti stranieri ed è caratteristica e attestata pei tempi più antichi l'usanza della *evocatio deorum,* e tanto si estendeva questa tolleranza protettrice e quest'ospitalità concessa ai culti esotici, che Livio diceva la città essere *plena religionum* (1). Tertulliano nel passo che il nostro retore ha poco felicemente rimaneggiato (*Apol.* XXV, 14 ss.) dice in sostanza solamente che le conquiste romane implicitamente operavano l'assoggettamento delle deità protettrici dei popoli vinti, e che nell'espugnazione delle città non era possibile che non fossero compresi nelle ruine anche edifizi sacri e che fra i cittadini spenti non si contassero pure sacerdoti: ciò senza intenzione diretta dei conquistatori. Minucio invece afferma l'opposto e viene persino a dire cosa che non si comprende come ed in qual proporzione possa corrispondere alla realtà, affermando (XXV, 5) che tutti i templi romani erano frutto di bottino di città saccheggiate (2).

Una parola ancora sul tratto in cui Minucio fa esporre al suo Ottavio la difesa dalle calunnie addossate ai Cristiani. Questo tratto (XXVIII ss.) è suscettibile della stessa analisi applicata alle altre parti. È facile scorgervi le suture e le tracce di compilazione, sulla falsariga specialmente di Tertulliano. Non m'indugio oltre in questa disamina, per non allungare una ricerca che rimarrebbe egualmente e necessariamente incompleta. Noterò soltanto che in questa esposizione sono confluiti degli accenni a cose non contenute nell'orazione dell'avversario Cecilio e che dovevano perciò rimanere estranee al disegno retorico del compilatore. Ciò vale, ad esempio, per l'accusa di *maestà* a cui si accenna d'improvviso e senza collegamento al cap. XXIX, 5, tratto che risulta di

(1) VI, 5, 6.

(2) È uno dei molti passi in cui il nostro retore non ha ben compreso la sua fonte. Tertulliano dice: *...tot manubiae quot manent adhuc simulacra captivorum deorum* (XXV, 15); Minucio traduce: *...templa omnia de manubiis, id est de ruinis urbium, de spoliis deorum, de caedibus sacerdotum.* La frase: *id est de ruinis* potrebbe essere una glossa; ma anche così emendato, questo passo mostra in modo evidente il carattere d'uno zoppicante rimaneggiamento.

frammenti accozzati e posticci. Ciò che è detto sul culto della croce (1) non risponde a verità, perchè i Cristiani in fatto veneravano la croce; si noti poi come d'improvviso si venga alla *retorsio* senza aver risposto all'invettiva dell'avversario, e come il tratto sull'apparenza di croce che si mostra in varie cose naturali e artificiali (ib. 8) sia appiccicato e prolissamente sviluppato per gusto di frasi; si noti ancora la deficienza di collegamento fra il concetto: *At nos pudorem non facie sed mente praestamus* con ciò che lo precede ed anche con ciò che lo segue. In generale si nota qui la totale mancanza di un contatto con un qualsiasi ambiente reale, ciò che già fu rilevato per la parte corrispondente antitetica di questa nel discorso dell'avversario; non è questa esposizione il riflesso di un'età storica colta nei suoi tratti più interessanti per gli interlocutori del dialogo e manifestata come *impressione subìta:* tutto è astratto, immaginario, raccogliticcio, e potrebbe adattarsi indifferentemente tanto al secondo quanto al quarto secolo, se pure una tale compilazione è adattabile ad un secolo e ad un ambiente.

Prima della perorazione (XXXVI, 3 ss.), che risente di Seneca imitato nel tessuto di frasi sul tema stoico della *povertà volontaria* e della *fortezza nel dolore,* è inserito un breve tratto sul fato che ripete alcuni concetti stoici esposti nel dialogo ciceroniano della divinazione; in questo tratto si accenna all'intenzione di trattare *altra volta* più copiosamente di tale questione; anche questo inciso credo si debba alla reminiscenza, perchè nel citato *de divinatione* in tutti e due i passi in cui è parola del *fato* (2) si propone l'intento di parlarne più a lungo altrove e in altra occasione; onde è poco credibile che realmente Minucio abbia composto un trattato *de fato* (3) se tale opinione riposa soltanto su questo accenno. Ancora di passaggio osserverò come in questo tratto Minucio confonde il *fato* con la *fortuna,* mentre l'uno

(1) XXIX, 6: *Cruces etiam nec colimus, nec optamus* etc.

(2) Cfr. *de divin.*, I, 126-127; II, 19.

(3) S. Gerolamo dice che era attribuito a Minucio un opuscolo sul *Fato,* che egli però non credeva autentico (*de vir. ill.* 58).

esclude l'altro (cfr. *de divinat.* II, 18), e Cicerone oppugna il concetto della fatalità stoica adducendo che non vi sarebbe luogo ad alcuna pratica divinatoria se fosse tolta la possibilità fisica di eventi fortuiti.

V.

Il breve e incompleto esame dell'*Octavius* rivela, credo, chiaramente la sua composizione: è una compilazione di Frontone (Cecilio) e Tertulliano (Ottavio) su lo sfondo quasi costante della reminiscenza ciceroniana, specialmente desunta dal *de nat. deor., de divin. de fin.* e *de leg.* con spunti d'altra origine (1). Si può ritenere questa compilazione come una esercitazione retorica con una tesi pagana ed un'antitesi cristiana e come tutti gli altri lavori del genere, presenta uno scarso interesse estetico ed un ancor più scarso valore come documento d'un'epoca determinata dal punto di vista storico. Una questione sulla probabile o possibile *derivazione di Tertulliano da Minucio,* non è quindi immaginabile e non avrebbe alcun significato: basta osservare che Tertulliano, oltre ad avere un vasto e complesso sistema ideale ed una poderosa ed uniforme produzione, non dipende mai dai classici romani nè nella forma (tranne l'asianismo retorico), nè, tanto meno, nel contenuto. Minucio invece è un centone plasmato con avvicinamento di detriti della più diversa origine, intonazione, stile e significato, ricuciti insieme con nessi artificiali e coloriti con una tintura arcaizzante e di gusto preferibilmente frontoniano; tintura che cerca invano di ridurre, specialmente applicando sistematicamente un fastidioso *tricotomismo verbale,* l'angolosità e la violenta crudezza stilistica di quei frammenti tertullianei dispersi fra la varia ed incerta dicitura di tutto il contesto.

Torino, gennaio 1914.

SISTO COLOMBO.

(1) Specialmente da Seneca.

RECENSIONI DI OPERE

Paulus — Eine Kultur- und religionsgeschichtliche Skizze. Von P. Adolf Deissmann. — Tübingen, Mohr, 1911, pp. x-202.

L'A. che con *Bibelstudien* e *Neue Bibelstudien* prima, con *Licht vom Osten* poi, aveva concorso a dare alla filologia neotestamentaria un indirizzo affatto nuovo, ha tentato ora in *Paulus* una ricostruzione della figura dell'Apostolo.

Chi ha letto le opere precedenti del Deissmann, specialmente le succitate, sente che il nuovo libro è un corollario degli altri: è lo stesso metodo trasportato dal campo della ricerca puramente filologica, a quello della ricerca storico-psicologica: sono i fatti, i sentimenti, le persone del N. T. giudicate coi medesimi criterii con cui prima erano state giudicate le parole; come queste erano state strappate alle angustie in cui le avevano strette le due scuole del *Purismo* e dell'*Ebraismo* e lasciate liberamente vagare per tutto il gran mondo ellenistico; così le opere, la vita, la figura di Paolo vengono liberate dai ceppi della scuola e fatte rivivere e contemplate sotto gli splendori del sole d'Oriente. L'Autore si è accinto all'impresa armato di una profonda conoscenza della letteratura paolina e dopo aver con due viaggi visitato quasi tutti i luoghi di missione dell'Apostolo.

Chiaro e ben determinato è il disegno di quest'opera: l'autore studia e tratteggia Paolo come uomo (capitolo 3), come giudeo (cap. 4), come cristiano (capp. 5-6-7), come apostolo (cap. 8) collocandolo nel suo proprio mondo. Si pone prima nettamente il problema: secondo il D. nello studiare l'Apostolo bisogna abbandonare i metodi e i sistemi di coloro che videro in lui essenzialmente un teologo; in Paolo l'elemento teologico, riflesso, dogmatico è secondario; in lui predomina l'elemento spontaneo, mistico; quindi egli sopratutto va considerato come un genio religioso.

Posto così il problema, viene trattata la questione delle fonti. E qui l'A. poteva disporre di un materiale abbondante, che pochi o nessuno prima di lui poteva sfruttare: i documenti papiracei. Il punto capitale è « con quali criterii si debbano valutare le lettere paoline: sono esse documenti letterarii riflessi, ovvero una produzione spontanea scevra da ogni pretesa letteraria, sono *epistole* o *lettere?* » La risposta a un tal quesito era già stata data in *Bibelstudien* (pp. 234 segg.) e in *Licht vom Osten* (pp. 163 segg.): qui vengono ripetute le stesse idee: le lettere di S. Paolo confrontate con le numerosissime di carattere privato disseppellite nei Papiri, si rivelano un prodotto spontaneo, determinato da situazioni peculiari che non si ripetono; è dunque da scartarsi il sistema di riscontrare in ognuna di esse un *trattato*.

Entrando quindi in argomento, l'A. ci descrive il mondo in cui visse Paolo (cap. 2). Tarso che sorge nel piano cilicio presso le porte che videro passare i gran re dell'Oriente, Alessandro Magno, i Cesari, i Crociati, gli eserciti maomettani; che si trova sulla soglia di due culture, la Semitica da una parte, l'Ellenistica dall'altra, è la patria dell'Apostolo di quella dottrina che tenne la medesima via per propagarsi nel mondo e che nata semitica si universalizzò a contatto dell'ellenismo. Il mondo di Paolo è quello comune ai paesi del Mediterraneo: contrariamente alla pittura tradizionale arrivata a noi attraverso alla letteratura, l'A. ce lo presenta unitario nei suoi elementi culturali (unità plasticamente adombrata dal rilievo che queste terre hanno comune la coltivazione dell'olivo) e negli strati sociali di mezzo e inferiori moralmente e religiosamente sano. Da questi strati trae la sua origine l'*uomo,* dei cui tratti fisionomici nulla ci fu tramandato, che aveva stampati nella sua anima tutti i segni della grandezza, sorpresi dall'A., nella geniale plastica forza di rappresentazione e nelle straordinarie polarità della natura, un contrasto vivo tra debolezza corporea e fisica attività, tra grande umiltà e alto sentir di se stesso, tra tenerezza quasi materna e rigore di pedagogo. Questa era però una natura essenzialmente religiosa, nata e cresciuta in quella società per la quale la religione costituiva l'uno e il tutto: il giudaismo. Paolo nato a Tarso, vissuto, anzi allevato, secondo gli *Atti,* a Gerusalemme, si rivela un *giudeo* plasmato e largamente influenzato dall'Ellenismo. La giovinezza di quegli che poi divenne ardentissimo fariseo non trascorse serena, ma angustiata dalla tormentosa preoccupazione della legge, del peccato, della morte. Il

fariseo dovette però provare per tempo il contrasto tra il volere e il fare, e l'eco di questa coscienza si sente ad ogni passo, chiarissima là dove distingue la circoncisione rituale da quella del cuore. Egli conservò, passando al Cristianesimo, i tratti più genuini della sua natura giudaica: l'orgoglio di razza — in qualche circostanza persino l'esclusivismo nazionale — l'amore ardentissimo, sincerissimo ai connazionali; in lui nulla del rinnegato. Il tratto più caratteristico di Paolo è ch'egli rimase fino all'ultimo il pio giudeo secondo la concezione dei Settanta; e per comprenderlo bene dal punto di vista storico - religioso, occorre penetrare lo spirito dei Settanta. Anche la sua esegesi rivela plasticamente il giudeo, legato da una parte alla lettera del documento, dipendente da tradizioni rabbiniche e dall'altra famigliare col metodo originariamente ellenistico dell'esegesi allegorica. Paolo non è quel dialettico che fu ritenuto: nella polemica è una natura troppo impulsiva per riuscire un dialettico; nella trattazione dei problemi religiosi ha maggior parte in lui l'elemento intuitivo e contemplativo che quello speculativo. Un parallelo condotto tra Filone che sta al termine dell'antica cultura, e Paolo che inizia la nuova religione universale, mette in evidenza le caratteristiche di quest'ultimo. Il fariseo ardente che moralmente complice presenzia al martirio del diacono Stefano si converte sulla via di Damasco...

Il fatto di Damasco, studiato dal punto di vista puramente psicologico, è ricostituito attraverso la coscienza del convertito, come quello che inizia quella vita di intima unione con Cristo, che si compendia nelle parole — di senso alessandrino e strettamente paolino —: *Cristo in me ed io in Cristo,* parole che riassumono non la *Cristologia* di Paolo come se si trattasse di un completo sistema (*dottrinale* intorno al Cristo), ma la sua *Cristomistica.* Cristo è per Paolo non una persona del passato, nè soltanto una realtà storica, ma una potenza del presente, una energia che opera continuamente in lui. Il Cristo che Paolo rivive è il Cristo spirituale (pneumatico), vivente risorto che qualche volta si identifica col Cristo *sedente alla destra del Padre* (il Cristo *trascendente* secondo il concetto teologico), ma nel maggior numero dei casi è sostanzialmente uno collo spirito, col *Pneuma* (il Cristo *immanente* secondo il concetto mistico), concezione che esteriormente ha delle analogie colla mistica ellenistica. L'Apostolo non ha dato una definizione filosofica del concetto *spirituale, pneumatico* del Cristo vivente egli lo ha concepito e sentito come una eterea forma superiore di

esistenza, che è però una realtà, la realtà delle realtà; in lui nulla di carnale e di terreno; tutto divino, celeste, eterno, santo, vivente e vivifico.

Quest'unione con Cristo ha per conseguenza di concentrare nell'anima del convertito una inesauribile energia religiosa, che l'Apostolo ha indicato col concetto di πίστις, la *fede in Cristo*. È questa il centro da cui irraggiano tutte le affermazioni e le testimonianze intorno alla *salvezza in Cristo*. Questa proposizione enuncia uno dei problemi più importanti della psicologia paolina, problema che secondo il D. si risolve col riconoscere la spirituale sinonimità di queste affermazioni stesse. I concetti che versano intorno alla salvezza (giustificazione, riconciliazione, remissione, redenzione, adozione) debbono essere ritenuti equivalenti, come diverse maniere di considerare il medesimo fatto. L'armonia di questo accordo — il 2° capitolo della genesi paolina — è nel grido trionfale della 2ª ai Corinzii εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις; l'uomo nuovo — giustificato, riconciliato, perdonato, redento, adottato — inneggia: « Chi mi separerà dall'amore di Cristo? »

Dall'intima unione con Cristo nasce la *contemplazione del Cristo*, quella che si chiama *cristologia paolina*. Essa non è costituita unicamente di elementi intellettuali, ma è in gran parte una contemplazione fortemente ispirata dall'esperienza e dal culto del Cristo. La spirituale figurazione di questo culto è quale poteva rappresentarla l'Apostolo universale; l'elemento giudaico scompare quasi del tutto, e vi predomina l'idea internazionale non solo, ma intertemporale nella espressione frequentissima: *Cristo è lo spirito*.

L'elemento terreno della vita di Gesù — per quello che risulta dalle lettere — è valutato più nel carattere generale che nelle particolarità. Ma nel punto centrale di questa *contemplazione* sta l'*identità del Cristo vivente col Crocifisso;* la croce è sopratutto una potenza del presente, non un tronco duro e freddo del passato: da un concetto storico è diventata una realtà spirituale, misticamente resa presente e vivente.

Dall'intima unione con Cristo deriva pure l'*etica* paolina, la cui base è Cristo; l'*amore del Cristo* è la forza al bene operante nell'individuo, è la forza del bene governante la comunità cristiana. L'energia etica di Paolo non fu attutita dalle grandi sue *speranze:* anche la speranza, anche l'attesa parusiaca è per lui una *forza* incitante all'azione. Anzi senza queste speranze, egli non sarebbe divenuto l'*apostolo universale*.

Il semita ellenista Saulo-Paolo esercitò la sua azione di efficacia universale, come missionario. Ignoto al gran mondo, specialmente a quello della letteratura, erede dal fariseismo dell'impulso alla propaganda, il campo della sua azione è il mondo. Teatro delle sue fatiche apostoliche sono le grandi città; i nomi dei piccoli villaggi, delle cittaduzze non figurano nel suo itinerario; anche ora i paesi da lui visitati sono allacciati da linee ferroviarie o marittime. Il fondamento della sua missione è il fatto di Damasco: per lui questo fatto significò due cose; la rivelazione del Cristo vivente e l'obbligo di annunziarlo alle genti. La coscienza di questo apostolato coi suoi flussi e riflussi lo sospinge da Gerusalemme e da Tarso ad Efeso, nella Galazia del Nord, ad Atene, a Corinto, nell'Illirio, a Roma, nella Spagna (per l'A. la questione del viaggio in Ispagna è ancora aperta), indirizzandolo di preferenza ai piccoli, alle grandi masse degli sconosciuti e dei dimenticati, procurandogli dei cooperatori ai quali pare abbia impresso la sua stessa mobilità, alimentando in lui il desiderio del martirio.

Queste le linee generali dello « schizzo » — se son riuscito e se è possibile riuscire a rilevare le linee generali in un lavoro condensato come questo, dove nulla può essere considerato secondario.

In un ultimo capitolo sono enunciati i quattro fattori principali dell'importanza storico-religiosa dell'Apostolo. Egli ha compiuto un grandioso lavoro di propaganda e di organizzazione; ha vissuto la vita del Cristo — che è il presupposto psicologico del culto — con una vigorosa e intensa originalità e creato la parte più grande delle sue classiche espressioni; ha universalizzato la divozione verso il Cristo elevando la valutazione della persona di Gesù al di sopra dei criterii messianici, ossia strettamente nazionali; ha lasciato però a questo Signore, a questo Cristo-Spirito tutti i tratti dell'uomo, togliendo così ogni possibilità al Cristianesimo da una parte di degenerare nelle fantasie mitologiche e teosofiche, dall'altra di irrigidirsi in una religione nazionale.

***

Qual sia l'idea informativa di tutta l'opera ho già detto in principio: tre mi pare siano le convinzioni più accentuate dell'Autore: la prima che si snaturano e la personalità e le concezioni e

l'opera dell'Apostolo qualora si vogliano inquadrare in qualsiasi sistema; la seconda che l'Apostolo appartiene per nascita, per ambiente, per tendenze piuttosto ai ceti medio e inferiore; la terza, che le sue lettere sono e si debbono riguardare come frammenti e che quindi l'argomento del silenzio ha un valore molto relativo.

Come ho detto, il libro è uno *schizzo:* accanto alle molte questioni affrontate e risolte ve ne sono parecchie solo accennate e che sono indici della fecondità di queste ricerche. Per es. a pag. 70 sono tracciate le linee generali di un gigantesco lavoro da compiersi intorno ai *Settanta* per raggiungere una piena ed esatta valutazione di Paolo dal punto di vista storico-religioso; a pag. 88 sono accennate sia l'importanza che avrebbe uno studio che mirasse a riprodurre il linguaggio tecnico della mistica paolina, sia la vastità del campo di ricerca a tale scopo necessario.

Non è compito di questa Rivista l'entrare in alcuna delle controversie teologiche a cui la ricostruzione tentata dal D. potrebbe dare origine; ma dal punto di vista storico questa ricostruzione stessa potrà apparire unilaterale. Fu già fatta colpa inoltre all'Autore di avere sulle rovine dei distrutti edificato un nuovo sistema: l'Allo (*Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes,* II, 2, p. 144) gli rimprovera di insistere troppo, nonostante vi siano fatti in contrario, sul carattere plebeo di S. Paolo, della sua natura, della sua religione, del suo stile: qui bisogna — credo — leggere un po' fra le righe e perdonare all'Autore di aver lasciato nascere una contraddizione tra quello che suonano le sue parole e l'insieme dell'impressione che della figura di S. Paolo riceve il lettore: l'impressione è che la figura dell'Apostolo non poggia su basi prestabilite. Infatti le pag. 32-38 nelle quali sono esposte due novità che concorrerebbero più d'ogni altra cosa a dare fisionomia al nuovo sistema — un quadro dei costumi contemporanei meno fosco e la conclusione che Paolo appartiene piuttosto agli strati sociali medii ed inferiori — sono belle pagine documentate, come le interessantissime del cap. 3°, e la figura dell'Apostolo ne emerge con proporzioni che oltrepassano le intenzioni dell'Autore. È un difetto che il lettore corregge da se medesimo. L'Allo muove poi qualche altro appunto giustificato a certe concezioni d'indole teologica, sopratutto all'identificazione del Cristo vivente col *Pneuma*. Siccome però il nostro compito si arresta alle questioni puramente storiche e filologiche, ci basta aver accennata la cosa. E concludiamo colle stesse parole dell'Allo: « La pubblicazione di questo libro va riguardata come un sintomo felice

di reazione contro la teoria d'un'opposizione creata dalla teologia critica tra Gesù e S. Paolo. Il Deissmann sa dimostrare, con una competenza punto indebolita dal suo entusiasmo, la continuità esistente tra l'*Unico* e il *Primo* nell'*unico*. In questo il suo libro offre un prezioso contributo alla scienza neotestamentaria, e anche i cattolici possono rallegrarsene ».

PAOLO BARALE.

Minucius Felix. Octavius. Traduction, introduction et notes par F. RECORD. — Parigi, Bloud, 1911.

Questa nuova traduzione francese dell'*Octavius* di Minucio Felice fa parte d'una Collezione intitolata *Chefs-d'œuvre de la littérature religieuse*, ed ha lo scopo di diffondere la conoscenza dell'apologeta latino fra le persone colte, anche se non siano specializzate negli studi di filologia. L'intento è buono, senza dubbio, e simili traduzioni sono di grande vantaggio per la cultura. Non tutti però troveranno perfetta questa del R., la quale in parecchi punti manca di precisione e non rende correttamente il significato del non facile nè chiarissimo testo minuciano. L'Autore avrebbe potuto valersi con assai profitto dell'eccellente traduzione del Waltzing (1909), pur proponendosi di snodare il più possibile il periodo per renderne più vivace e scorrevole l'andatura; con la scorta sicura del Waltzing, il R. avrebbe evitato certe inesattezze, delle quali riferiremo qui un piccolo indice, ponendo a riscontro per ogni passo il testo latino del Waltzing (1909) e la traduzione fattane dal Record, e in nota la traduzione citata del Waltzing stesso.

II, 2. *Quo in adventu eius non possum exprimere sermonibus quanto quamque impatienti gaudio exultaverim...* — Les paroles ne peuvent rendre les transports de ma joie impatiente à son arrivée... (1).

(1) WALTZING: À son arrivée, mes paroles sont impuissantes à exprimer la grande, l'immense joie qui me transporta...

II, 3. *...placuit Ostiam petere, amoenissimam civitatem, quod esset corpori meo siccandis umoribus de marinis lavacris blanda et adposita curatio...* — nous résolûmes d'aller à Ostie, ville tout à fait charmante, où je devais suivre un traitement à la fois agréable et capable de dessécher des humeurs qui m'étaient restées pour m'être baigné dans la mer (1).

II, 4. *...Caecilius, simulacro Serapidis denotato, ut vulgus superstitiosus solet, manum ori admovens osculum labiis pressit.* — Cécilius vit une statue de Sérapis, et, suivant le rite de la foule superstitieuse, il porta la main à sa bouche, et donna à la divinité le baiser d'usage (2).

III, 5. *...et cum ad id loci ventum est, ubi subductae naviculae, substratis roboribus a terrena labe suspensae quiescebant...* — Arrivés à un endroit du rivage où les bateaux sont mis à sec, sur des pièces de bois qui les soutiennent... (3).

IV, 4. *Si placet, ut ipsius sectae homo cum eo disputem, iam profecto intelleget facilius esse in contubernalibus disputare quam conserere sapientiam.* — Et si, toi qui es de sa secte, tu l'amènes à débattre avec moi cette question, il verra de suite qu'il est plus facile de s'expliquer entre compagnons que de réfuter un véritable système de philosophie (4).

V, 3 *...quo magis mirum est nonnullos taedio investigandae penitus veritatis cuilibet opinioni temere succumbere quam in explorando pertinaci diligentia perseverare.* — C'est ce qui rend moins étonnant le dégoût de certains pour une recherche approfondie de la vérité et leur préférence de céder à l'aventure à la première opinion venue plutôt que de s'attacher à l'examiner avec une diligente opiniâtreté (5).

(1) W. ... nous décidâmes de gagner la délicieuse ville d'Ostie. Je pensais que mon corps trouverait dans les bains de mer un traitement agréable et tout indiqué pour le purifier de ses humeurs...

(2) W. ... Cécilius, remarquant une statue de Sérapis, approcha la main de la bouche, suivant l'usage du vulgaire superstitieux, et y imprima un baiser de ses lèvres.

(3) W. Arrivés à cet endroit de la côte où des barques tirées a sec et placées sur des rouleaux reposaient à l'abri de l'action délétère du sol...

(4) W. S'il veut que je discute avec lui en champion de cette secte même qu'il attaque, il comprendra bientôt qu'il est plus facile de disserter entre amis que de mettre en ligne les arguments de la philosophie.

(5) W. Et il y a d'autant plus lieu de s'étonner que quelques esprits, se laissant rebuter par une recherche approfondie de la vérité,

V, 4. ...*audere... certum aliquid de summa rerum ac maiestate decernere, de qua tot omnibus saeculis sectarum plurimarum usque adhuc ipsa philosophia deliberat.* — Ceux-ci prononcent avec certitude sur la souveraine puissance des choses, matière sur laquelle délibère encore, malgré ses nombreuses sectes et les siècles écoulés, la philosophie elle-même (1).

VI, 1. ...*quanto venerabilius ac melius antistitem veritatis maiorum excipere disciplinam...* — ... il est d'autant meilleur et digne de respect de suivre les règles tracées par nos ancêtres qui étaient maîtres de la vérité (2).

VI, 2. ...*dum captis in hostilibus moenibus adhuc ferociente victoria numina victa venerantur...* — Sur les murs ennemis, dans toute l'ardeur de la victoire, ils adorent les dieux vaincus (3).

VII, 1. *Nec tamen temere (ausim enim interim et ipse concedere et sic melius errare) maiores nostri* etc. — Et toutefois ce n'est pas encore sans raison (je puis du moins vous concéder quelque chose de temps en temps et paraître ainsi un païen meilleur) que nos ancêtres etc. (4).

VII, 3. *Testis Mater Idaea, quae adventu suo et probavit matronae castitatem et urbem metu hostili liberavit; testes equestrium fratrum in lacu, sicut se ostenderant, statuae consecratae...* — J'en prends à témoin la mère des dieux, qui dès son arrivée protégea la vertu d'une Romaine et délivra la ville de la crainte des ennemis. J'en prends à témoin les statues équestres consacrées de ces deux frères, tels qu'ils se montrèrent dans le lac... (5).

préfèrent céder en aveugles à une opinion quelconque, que de persévérer dans leurs investigations avec un zèle opiniâtre.

(1) W. ... décréter quelque certitude au sujet de l'univers et sa majesté, alors que sur cette question, depuis tant de siècles, depuis toujours, les philosophes de nombreuses écoles ont délibéré et délibèrent encore.

(2) W. ... combien plus respectueux et combien préférable n'est-il pas de prendre comme guide de la vérité la pratique de nos ancêtres...

(3) W. ... c'est que dans les remparts ennemis qu'ils avaient pris, au milieu des transports de la victoire, ils respectaient les dieux vaincus...

(4) W. Cependant ce n'est pas sans raison (je veux, en effet, faire une concession moi aussi, et mon erreur sera plus pardonnable que la vôtre) etc.

(5) W. Témoin la mère de l'Ida, qui, par son arrivée, prouva la chasteté d'une matrone et délivra la ville de la crainte des ennemis; témoin les statues équestres érigées près du lac Juturne aux deux frères, tels qu'ils étaient apparus...

VIII. 5. ...*ita illis pavorem fallax spes solacia rediviva blanditur*... — Ainsi la crainte et un espoir trompeur, voilà leur seules consolations (1).

IX, 1. ...*serpentibus in dies perditis moribus per universum orbem sacraria ista taeterrima impiae coitionis adolescunt.* — Or, comme... les mœurs corrompues se glissent dans tout l'univers, les rites affreux de cette association impie font des progrès (2).

IX, 2. ...*ac se promisce appellant fratres et sorores, ut etiam non insolens stuprum intercessione sacri nominis fiat incestum.* — Ils s'appellent indistinctement frères et sœurs, en sorte que l'intervention de ces noms sacrés fait de leurs impudicités habituelles, des incestes (3).

XI, 6. ...*sic sectae vestrae non spontaneos cupere sed electos.* — Dans votre religion ce n'est point le libre arbitre qui donne les bons désirs, c'est l'election (4).

XII, 1. ...*quid post mortem inpendeat, miseri, dum adhuc vivitis aestimate.* — Misérables que vous êtes, toute votre vie se passe à peser ce qui doit arriver après la mort (5).

XII, 4. *Sed omitto communia.* — Mais laissons ces lieux communs (6).

XIII, 1. *Quamquam, si philosophandi libido est, Socraten sapientiae principem, quisque vestrum tantus est, si potuerit imitetur.* — Si philosopher est une passion pour eux, que celui d'entre vous qui peut le faire, imite Socrate, le vrai maître de la sagesse (7).

XIII, 2. *Quod oraculum, idem ipse persensit, idcirco universis se esse praepositum, non quod omnia comperisset, sed quod nihil se scire*

(1) W. ... car l'espérance trompe leur frayeur par la pensée consolante d'une vie nouvelle.

(2) W. ... nous voyons, grâce à la corruption des mœurs qui s'étend de jour en jour, se multiplier dans le monde entier les sanctuaires abominables de cette association impie.

(3) W. ... et ils s'appellent indistinctement frères et sœurs, de sorte que, par l'intervention de ce nom sacré, ce qui ne serait qu'une simple débauche devient un inceste.

(4) W. ... ainsi ce n'est pas par un acte spontané qu'on adhère à votre secte, mais parce qu'on a été choisi par Dieu.

(5) W. Malheureux, jugez donc de ce qui vous menace après la mort, pendant que vous êtes encore vivants.

(6) W. Mais je passe sur ces maux communs à tous les hommes.

(7) W. Cependant, si vous avez envie de philosopher, c'est Socrate, le prince de la sagesse, que doivent prendre pour modèle, s'ils le peuvent, tous ceux d'entre vous qui en sont capables.

didicisset... — Car, il le dit lui-même, on le proposa comme modèle à tous non pour avoir amassé beaucoup de connaissances, mais pour avoir simplement appris qu'il ne savait rien (1).

XIV, 3. *Et quamquam magnum in modum me subtili varietate tua delectarit oratio...* — Et quoique j'ai eu beaucoup de plaisir à entendre les diversités subtiles de votre discours... (2).

XV, 2. *Id quod criminaris, inquam, in commune, nisi fallor, compendium protuli, ut examine scrupuloso nostram sententiam non eloquentiae tumore, sed rerum ipsarum soliditate libremus. Nec avocanda, quod quereris, diutius intentio, cum toto silentio liceat responsionem Ianuari nostri iam gestientis audire.* — S'il y a quelque chose qui réfute le blâme que vous m'adressez, lui repondis-je, c'est que, si je ne me trompe, c'est à vous deux et dans votre intérêt commun que j'ai dit ces quelques mots: après un examen scrupuleux, je donnerai mon jugement non sur l'enflure de l'éloquence, mais sur la solidité des chose dites. Et ne me reprochez pas mon manque d'attention. C'est dans un profond silence que je vais écouter la réponse de notre ami Januarius, qui déjà s'apprête à parler (3).

XVI, 2. *Nam interim deos credere, interim se deliberare variavit...* — Car par moments il soutenait les dieux. ailleurs il changeait d'avis et discutait encore... (4).

XVI, 4. *Quod ne fiat ulterius, convincam et redarguam quamvis diversa, quae dicta sunt, una veritate confirmata probataque: sic nec dubitandum ei de cetero est nec vagandum.* — Mais pour que cela ne dure pas plus longtemps, je vais le convaincre et le réfuter, bien

(1) W. Lui-même pénétra le sens de cet oracle et comprit que, s'ils avait été proclamé supérieur à tous les hommes, ce n'était pas parce qu'il connaissait tout, mais parce qu'il savait qu'il ignorait tout.

(2) W. Ton discours m'a causé un plaisir extrême par son ingénieuse variété; cependant etc.

(3) W. Les réflexions que tu me reproches, lui dis-je, je les ai présentées dans l'intérêt commun, si je ne me trompe: j'ai voulu dire que nous ne devons prononcer notre arrêt qu'après un examen scrupuleux, et considérer, non pas l'emphase de l'éloquence, mais la solidité du fond. D'ailleurs, je ne dois pas détourner plus longtemps notre attention, puisque tu t'en plains; car il nous est loisible d'écouter en silence la réponse de notre ami Januarius, qui est impatient de se faire en tendre.

(4) W. Car il a affirmé tour à tour qu'il croyait aux dieux et qu'il doutait de leur existence.

que ses diverses accusations soient suffisamment éclaircies par la vérité, et que pour le reste, il ne soit permis ni doute ni erreur (1).

XVIII, 3. ... *Indus flumen et serere orientem dicitur et rigare.* — On dit que l'Indus arrose l'Orient (2).

XIX, 11. ... *Zenonemque interpretatione physiologica in Hesiodi, Homeri Orpheique carminibus imitatur* (scilicet Chrysippus). — ... comme Zénon il explique la physique en citant des vers d'Hésiode, d'Homère et d'Orphée (3).

XIX, 13. ...*Ariston stoicus comprehendi omnino non posse* (Deum) — ... telle est aussi l'opinion d'Aristo, philosophe de l'île de Chio (4).

XXI, 2. *Prodicus adsumptos in deos loquitur, qui errando inventis novis frugibus utilitati hominum profuerunt.* — Enfin de beaucoup d'hommes qui erraient par le monde, on a fait des dieux, parce que leurs inventions avaient été très utiles à l'humanité (5).

XXV, 3. *Quid inreligiosius, quid audacius, quid ipsa sceleris confidentia tutius?* — Qu'il y a-t-il de plus audacieux, de plus criminel même que cette confiance dans ses forces? (6).

XXVII, 8. *Ideo inserti mentibus imperitorum* (scil. daemones) *odium nostri serunt occulte per timorem.* — ... c'est pourquoi ils se glissent dans les esprits des ignorants, et font voir clairement qu'ils nous haïssent parce qu'ils nous craignent (7).

(1) W. Pour que cela n'arrive plus à l'avenir, je vais réfuter et détruire les opinions qu'il a exprimées, quelque divergentes qu'elles soient, et je prouverai d'une manière irréfragable la vérité qui est une: ainsi il pourra désormais renoncer à ses doutes et à ses erreurs.

(2) W. ... l'Indus tout à la fois ensemence et arrose, dit-on, les contrées de l'Orient.

(3) W. ... et il imite Zénon dans l'interprétation physique des poésies d'Hésiode, d'Homère et d'Orphée. — Si noti però che *physiologica* è emendamento del Walzing; il cod. ha *physiologi.*

(4) W. Ariston le Stoïcien dit qu'on ne peut absolument pas la saisir (la forme du vrai Dieu).

(5) W. Suivant Prodicus, on admit parmi les dieux ceux qui, dans leurs courses, se rendirent utiles aux hommes par la découverte de fruits inconnus.

(6) W. Quoi de plus impie? quoi de plus téméraire? qui a jamais compté à ce point sur l'audace même dans le crime?

(7) W. Voilà pourquoi ils s'insinuent dans les âmes simples, ils se servent de la crainte pour y semer secrètement la haine contre nous.

XXVIII, 3. *Nos tamen cum sacrilegos aliquos et incestos, parricidas etiam defendendos et tuendos suscipiebamus, hos nec audiendos in totum putabamus, nonnumquam etiam miserantes eorum crudelius saeviebamus, ut torqueremus confitentes ad negandum, videlicet ne perirent, exercentes in his perversam quaestionem, non quae verum erueret, sed quae mendacium cogeret.* — Cependant quand nous entreprenions de protéger ou de défendre ces sacrilèges, ces incestueux, ces parricides, nous ne pensions pas qu'il fallût les entendre jusqu'au bout. Parfois même, ayant pitié d'eux, nous les traitions plus rudement; nous les pressions de nier ce qu'ils avouaient, sans doute de peur qu'ils ne périssent, pervertissant ainsi à leur endroit le véritable usage de la torture, qui est de faire avouer le coupable, et non de le forcer à nier (1).

XXIX, 2. *Nam quod religioni nostrae hominem noxium et crucem eius adscribitis, longe de vicinia veritatis erratis...* — Pour ce qui est de notre religion, quand vous parlez d'un homme coupable et de sa croix, vous êtes bien loin du chemin de la vérité... (2).

XXXI, 2. *Sic de isto et tuus Fronto...* — C'est pourquoi notre compatriote Fronton... (3).

XXXIII, 3. *... (Iudaei) modici multos, inermi armatos, dum fugiunt insequentes, dei iussu et elementis adnitentibus obruerunt.* — Ils étaient peu nombreux et sans armes, fuyant devant une multitude de soldats bien armés. Mais sur l'ordre de Dieu et grâce à l'aide des éléments ils submergèrent ceux qui les poursuivaient (4).

E basti questa non breve sebbene incompleta serie di raffronti, per dimostrare come il R. ha condotto la sua traduzione talora con poca accuratezza.

(1) W. Et nous autres, quand nous nous chargions quelquefois de défendre et de protéger des sacrilèges et des incestueux, même des homicides, nous pensions qu'on ne devait pas du tout entendre ces accusés. Quelquefois même, la pitié pour eux nous rendait plus cruels: quand ils confessaient leur foi, nous les torturions pour les forcer à nier, croyant les arracher à leur perte, et à leur égard, nous faisions un usage absurde de la torture, puisqu'elle ne devait pas faire éclater la vérité, mais contraindre au mensonge.

(2) W. Quant à ce que vous attribuez à notre religion, le culte d'un malfaiteur et sa croix, vous versez dans une erreur qui est bien loin de la vraisemblance...

(3) W. C'est ainsi qu'au sujet de ce banquet, ton Fronton...

(4) W. Une poignée d'entre eux anéantit des grandes armées; sans armes, ils vainquirent des ennemis armés, les poursuivant dans leur fuite, par l'ordre de Dieu et avec l'aide des éléments.

Nella breve introduzione premessa al testo, oltre le necessarie notizie storico-biografiche e alcuni cenni bibliografici, il Record ha pure toccato la questione dei rapporti fra Minucio e l'*Apologeticum* tertullianeo. Egli si schiera in favore della priorità di Minucio. Sebbene sostenuta anche dal Waltzing, quest'opinione è contraria a qualsiasi verosimiglianza; ma il R. crede poterla suffragare con una sottigliezza che veramente conclude poco. Ecco quanto egli scrive (pag. 13): « J'ai dit plus haut quelles raisons me faisaient placer l'*Octavius* avant l'*Apologétique*. Une difficulté subsiste cependant; c'est la contradiction entre saint Jérôme et Lactance. Je croie que nous pouvons la résoudre grâce à une distinction subtile dont on n'avait pas tenu compte. Saint Jérôme parle d'*hommes;* il écrit des biographies. Lactance parle d'*auteurs;* il fait de la littérature. Minucius et Tertullien ont vécu à la même époque. Il n'y a rien qui nous empêche de croire que Tertullien soit né avant Minucius (d'où l'hypothèse de saint Jérôme qui le mentionne avant); mais rien non plus ne nous empêche de croire que ce même Tertullien ait composé son *Apologétique* après l'*Octavius,* d'où l'hypothèse de Lactance, qui s'occupe uniquement des œuvres et mentionne Minucius comme antérieur à Tertullien ». A questo punto il R. inserisce in calce una nota che contiene una non lieve svista cronologica; eccola: « En résumé, je crois l'*Octavius* antérieur à l'*Apologétique* et je le placerais entre les persécutions de Caracalla et de Dèce, c'est-à-dire environ entre 213 et 250 ». Se ciò non è un lapsus calami, quale data assegna il R. alla composizione dell'*Apologeticum?* Ma a parte questo e la sottigliezza della sua distinzione riguardo alle notizie di S. Gerolamo e Lattanzio, l'opinione preferita dal R. potrebbe essere discussa se fosse dimostrabile con qualche certezza che Minucio fu contemporaneo di Tertulliano. Inoltre le difficoltà di credere a una dipendenza di Tertulliano dall'*Octavius* sono essenzialmente di carattere interno e ben più gravi della addotta discrepanza fra S. Gerolamo e Lattanzio.

S. Colombo.

Urkunden zur Enstehungsgeschichte des Donatismus herausgegeben von HANS VON SODEN. (Kleine Texte für Vorlesungen und Uebungen hrsg. von Hans Lietzmann, 122). — Bonn, A. Marcus und E. Weber's Verlag, 1913. Mk. 1.40.

Questo recentissimo fascicolo della nota Collezione del Lietzmann offre in ordine cronologico i documenti latini e greci concernenti un trentennio circa di storia del Donatismo (305-336), il periodo in cui l'imperatore Costantino s'interessò direttamente della controversia e con frequenti istruzioni dirigeva la condotta dei suoi rappresentanti di fronte alla gerarchia ecclesiastica. I documenti furono raccolti e ordinati accuratamente dal von Soden, il quale nulla trascurò per dare a questo fascicolo la più perfetta praticità. Premessa una breve introduzione contenente le più essenziali notizie filologiche circa l'origine dei documenti ed aggiunto un breve indice bibliografico seguono i testi, ciascuno di essi contrassegnato con la data, con indicazione della fonte da cui deriva e con in calce l'apparato critico e un breve commento storico-cronologico. Le fonti sono: Ottato Milevitano, S. Agostino, Eusebio, gli Atti conciliari, il Codice Teodosiano: furono usate le più recenti edizioni critiche. Come tutti gli opuscoli di questa Collezione, anche questo si presta ottimamente per l'insegnamento; i testi qui editi oltre che all'esposizione documentata d'un rilevante periodo di Storia della Chiesa, possono anche essere fatti oggetto di studi filologici. Ciò specialmente riguardo i testi derivanti da Ottato Milevitano; vi si possono infatti riscontrare i lineamenti di un linguaggio che insieme alla vivezza di colorito mantiene l'impronta popolare nel lessico e nella sintassi.

S. C.

Hugo von St. Victor. Soliloquium de arrha animae und **de vanitate mundi** herausgegeben von KARL MUELLER. (Kleine Texte für Vorlesungen und Uebungen hrsg. von Hans Lietzmann, 123). Bonn, Marcus und Weber, 1913. Mk. 1.30.

È l'ultimo fascicolo della suddetta Collezione apparso nel 1913. Contiene, editi dal Müller, due opuscoli di Ugo di S. Vittore, i quali come l'egregio Editore nota nella breve appendice critica, sono di indubbia autenticità e fra i meglio adatti a far conoscere

il pensiero del grande mistico della Rinascenza medievale. Nè solo a questo scopo, ma anche a far conoscere lo stile di questo scrittore, giova la presente pubblicazione. Perchè in questi brevi trattati c'è una impronta singolare ed un colorito assai ben determinato; la movenza del pensiero, gli atteggiamenti di esso, la sottile e talora profonda analisi psicologica ed una lieve tinta di umanismo, fanno di questi scritti de' veri gioielli. Il lingguaggio di essi è della più schietta ed elegante latinità. Per il *Soliloquium* il Müller ha posto a base della sua edizione il testo del Migne, migliorandolo tuttavia con l'aiuto di alcuni manoscritti da lui confrontati; per il *de vanitate mundi* invece egli ha riprodotto il testo quale trovasi nel ms. latino 15139 fol. 232^b - 242^a della Bibl. Naz. di Parigi, riferendo nell'apparato critico a piè di pagina le varianti in rapporto al testo del Migne. Queste varianti sono di tale natura che secondo il Müller si deve ammettere una doppia recensione di questo opuscolo, sia che questa risalga allo stesso Ugo, sia che derivi dalla tradizione manoscritta. Il M. discute ed illustra brevemente tale questione nella sua Appendice.

S. C.

A. d'Alès. **L'Édit de Calliste, étude sur les origines de la pénitence chrétienne** *(Bibliothèque de théologie historique)*. Paris, G. Beauchesne, 1913, pp. VII-484.

L'illustre professore dell'Istituto Cattolico di Parigi ha raccolto in questo volume con poche modificazioni una serie di scritti apparsi in parecchie riviste. Da molti anni l'arduo problema delle origini della penitenza cristiana lo preoccupa e pochi conoscono come lui la letteratura dell'argomento. Fin da quando pubblicò nel 1905 la *Théologie de Tertullien* e nel 1906 la *Théologie de Saint Hippolyte*, contrario alla teoria del Funk, allora seguita dagli scrittori cattolici di Francia, egli con rara perseveranza e competenza continuò i suoi studi confermandosi sempre più nella persuasione che nella Chiesa primitiva non ci fu mai un momento in cui si rifiutasse la riconciliazione ecclesiastica ai colpevoli dei tre

peccati capitali, adulterio, apostasia e omicidio. La tesi fu sostenuta anche dall'Esser e dallo Stufler, ai quali tuttavia egli non si riconosce debitore, essendo pervenuto alle sue conclusioni indipendentemente da essi.

Esaminate le fonti scritturali, l'autore passa allo studio dei padri apostolici, tra i quali ha speciale importanza Erma. Contrariamente a quanto altri afferma questi non è per nulla fautore della disciplina rigorista che tendeva ad escludere dalla riconciliazione ecclesiastica i rei di peccati più gravi, segnatamente i tre suddetti. Nessun passo di lui può essere interpretato in questo senso, mentre in molteplici altri si dichiara espressamente favorevole alla riconciliazione, per una volta sola, di tutti quanti i peccatori. Neppure ci autorizza a farlo lo stesso mandato IV, il passo più discusso di tutto il Pastore. La contraddizione che si pretende riscontrarvi svanisce per chi lo esamina attentamente. Erma si rivolge a due classi di persone alle quali tiene un linguaggio diverso, i catecumeni ed i battezzati: ai primi sono rivolte le parole più severe che sembrano escludere la seconda penitenza, le più indulgenti ai secondi. Non che Erma voglia negare la seconda penitenza ai catecumeni, ma la prudenza imponeva qualche riserbo verso queste nuove reclute, affinchè, fidando nella speranza di un secondo perdono, non ricevessero il battesimo a cuor leggero e senza la dovuta preparazione; a quelli invece che appartenevano da tempo alla Chiesa si poteva parlare senza velo.

Ecco la causa di quell'apparente contraddizione. L'esegesi, non si può negare, è sottile, e, data la competenza particolare del d'Alès si impone seriamente all'esame di tutti quelli che si occupano dell'interessante problema. Ma io dubito che l'antico scrittore ecclesiastico avesse tanto ingegno quanto il dotto professore di Parigi, e che fosse fornito di tanta buona logica e di tanta scienza teologica. A me Erma è sempre parso un po' mancante di sincerità, mancanza di sincerità dovuta forse alla sua posizione. Molte cose egli le dice assai timidamente e la forma apocalittica stessa da lui scelta per bandire le sue dottrine, sebbene non insolita nella letteratura cristiana, dimostra abbastanza ch'egli non si sentiva tanta autorità da imporle. Convengo col d'Alès che egli non escludesse dalla riconciliazione nessun genere di peccatori, ma non si può escludere che verso quel tempo si delineasse anche in seno alla Chiesa romana una corrente che tendeva al rigorismo. Per quanto esigua, essa era probabilmente rappresentata da persone dotte ed autore-

voli (il modo stesso col quale si esprime Erma, mand. IV, lo lascia supporre) ed egli non osava opporsi così apertamente ad esse.

Quanto alla distinzione tra catecumeni e battezzati, con la quale il d'Alès tenta di conciliare le due maniere di parlare dello scrittore, è bensì vero che questi, in quel passo, distingue tra quelli che crederanno in avvenire od hanno creduto allora, e quelli che erano entrati nella Chiesa prima d'allora, ma il modo col quale egli pone la questione è affatto generale, e quell' ἤκουσά παρά τινων διδασκάλων fa pensare seriamente ad una corrente più rigorosa ed autorevole. Il Pastore non ripudia quei dottori, anzi approva le loro affermazioni, perchè infatti nessun cristiano dovrebbe peccare: ma la realtà è diversa. Non tutti i cristiani hanno mantenuto l'innocenza battesimale e quindi per quanto sia desiderabile la realizzazione di un ideale sì alto, è necessario concedere una seconda penitenza ai caduti. Per non sembrare poi troppo lassista e troppo in opposizione a quei dottori, tanto più che egli è persuaso della prossima parusia del Signore, Erma per quelli che dovranno entrare nella Chiesa in avvenire, più a parole che a fatti, limita il perdono al battesimo. Il Pastore dice che non vuol dare alcun pretesto ai neofiti, ma però soggiunge che per i servi di Dio, dopo la solenne vocazione del battesimo, vi è ancora una penitenza. È una delle esitazioni più notevoli del libro. Niun dubbio che, accettata la congettura del d'Alès, scompare ogni difficoltà: ma è essa autorizzata dal testo?

Neppure dalle opere di Tertulliano si può ricavare nulla a favore della riserva dei tre casi. Tertulliano cattolico parla esplicitamente di perdono e di riconciliazione per ogni fatta di peccatori; Tertulliano montanista moltiplica troppo la lista dei peccati riservati perchè si possa credergli sulla parola che le chiese riservassero i casi di impudicizia, apostasia ed omicidio. Il « *neque idololatriae neque sanguini pax ab ecclesiis redditur* » (*de pud.* 12) va inteso delle chiese montaniste, perchè Tertulliano, quando vuole intendere anche le chiese cattoliche, lo dice espressamente (così *ib.* a cap. X, 11 a proposito del *Pastore* considerato apocrifo « ab omni concilio ecclesiarum etiam *vestrarum* »).

Quanto a Callisto, il cui decreto è ricordato da Tertulliano e da Ippolito, non fu una novità, perchè non introdusse una nuova disciplina, ma addolcì soltanto la penitenza dei colpevoli di peccato di impudicizia, che era assai lunga e rigorosa, e l'assoluzione

dei quali in certi casi era, con ogni probabilità, rimandata fino al punto di morte. Se non che, come bene osserva il Tixeront, Tertulliano non accentua sulle parole « *paenitentia functis* », ma su « *ego et moechiae et fornicationis delicta... dimitto* ». D'altra parte come spiegare lo scalpore menato dall'eretico montanista in Africa e da Ippolito a Roma, se tutta la riforma di Callisto consisteva in così poca cosa? Impossibile adunque accettare quest'interpretazione, che dovette certamente parer troppo debole al d'Alès stesso se si sentì in dovere di prospettarne una seconda.

Appunto per la durezza e lunghezza di tal penitenza, che i rigoristi come Ippolito avrebbero voluto erigere a regola generale, Callisto, essendo stato interpellato, intervenne e si pronunciò a favore dei colpevoli. In questa guisa si concilierebbero tutte le difficoltà. Così com'è esposto l'argomento è senza forza. Ippolito dice espressamente che Callisto fu il primo, πρῶτος, che pensò « a permettere i piaceri », e non c'è motivo di negare la veridicità di quel πρῶτος: lo scrittore scismatico vi insiste torcendolo in cattivo senso e facendone un'accusa grave al suo avversario. Come si possono conciliare tutti i dati? In un lavoro che per parecchie cause non ha ancora veduto la luce, ma che spero di pubblicare quest'anno (1), io propongo questa soluzione. A Roma come in Africa verso il 200 vi erano rispetto alla penitenza due correnti, l'una rigorista formata di un'esigua minoranza, l'altra più larga rappresentata dalla grande maggioranza della Chiesa. Il montanismo, allora nel suo gran fiore, rese più acuta la differenza, accentuandosi fino al punto da negare alla Chiesa il potere delle chiavi e riducendolo ad un carisma dello Spirito. Callisto, che molte altre cose aveva riformate ed organizzate, vedendo i pericoli a cui per le influenze dei montanisti stessi si esponevano i rigoristi, intervenne in modo deciso. Nel suo decreto, che, malgrado gli sforzi fatti non ci riesce di ricostruire, egli, come appare dal poco che ne dice Tertulliano, rivendicò alla Chiesa il potere illimitato di rimettere ogni sorta di peccati e, per tagliar corto ad ogni tergiversazione e ad ogni dubbiezza, fece ciò che la Chiesa, non essendosi mai presentata l'occasione, non aveva ancora mai fatto fino allora, emanò un decreto perentorio che stabilì la disciplina da seguire per l'avvenire. Delle tre specie di peccati che si

(1) *Callisto ed Ippolito,* tesi di laurea presentata all'Università di Torino nel 1910.

volevano riservati la più frequente e, senza dubbio, la meno grave e meno gravida di conseguenze luttuose per la Chiesa, era quella dei peccati di impudicizia, ed egli *riammise i colpevoli, dopo regolare penitenza*, alla riconciliazione ecclesiastica.

Le condizioni eccezionali in cui s'era trovata la Chiesa negli ultimi anni del 2° secolo e sul principio del 3° avevano senza dubbio favorito la propaganda cristiana e per conseguenza rilassata un poco la disciplina. Non più tenute deste dall'insistente pericolo di morte, molte anime dovevano avere rimesso alquanto dal primitivo fervore e s'erano lasciate trascinare a deplorevoli conseguenze. Una delle riforme menzionate da Ippolito può forse illuminarci a questo proposito. Ad ammettere come legittimi per le grandi matrone dei matrimoni non approvati dalle leggi romane forse Callisto fu indotto dalle medesime considerazioni che gli suggerirono il decreto in questione. Non si poteva imporre a quelle donne giovani una castità perpetua cui non si sentivano chiamate, e d'altra parte era pericoloso per la loro fede che si sposassero a pagani, donde la riforma del pontefice. Non è improbabile che molte di esse si trovassero appunto escluse dalla comunione ecclesiastica per questo genere di cause e che Callisto provvedesse alle loro coscienze, prima riconciliandole, ed approvando poi come legittime anche per l'avvenire davanti alla Chiesa quelle nozze che la legge romana non riconosceva.

L'apostasia invece nelle condizioni ordinarie era assai più rara e poteva sembrar pericoloso aprire senza necessità troppo larghe le porte dell'indulgenza, onde Callisto, anche in previsione della persecuzione che poteva scoppiare da un momento all'altro, s'accostò in questo caso ai rigoristi e stabilì che non si dovessero più in nessun caso riconciliare. Così fece anche rispetto all'omicidio, che dovette essere più raro ancora e che per le sue conseguenze giuridiche poteva esporre la Chiesa a pericoli non lievi. Al d'Alès sembra che l'omicidio sia stato, almeno in certi casi, rimesso da Callisto (p. 225) e ciò a proposito di quelle matrone di cui parlammo sopra, le quali, a dire di Ippolito, si sforzavano di impedire la nascita di una prole che di fronte alla legge era illegittima. Mi pare che sia un voler ricavar troppo da quelle parole. Non è improbabile che qualcuna abusasse del favore fatto dal pontefice; ma non sappiamo qual fosse la condizione che la Chiesa faceva loro. Ippolito presenta la cosa come conseguenza dell'ordinazione di Callisto e non dice altro, ed il tono sarcastico di quelle parole

non dà loro troppo valore: infatti a quelle nozze ecclesiasticamente valide egli mantiene il nome di adulterio, μοιχείαν καὶ φόνον ἐν τῷ αὐτῷ διδάσκων.

La riforma di Callisto fu dunque una novità in quanto fu il primo atto solenne di un pontefice in questo senso ed in quanto stabilì una disciplina certa e ben definita alla quale non era più lecito ad alcun cattolico di sottrarsi.

L'opera del d'Alès, ad ogni modo, è un lavoro profondo e degno della ammirazione di tutti quelli che si occupano di tali studi: anche colà dove si possa o si debba dissentire da lui si troverà sempre un tesoro di fatti e notizie che si potranno utilizzare con grande profitto.

Pinerolo, 25 febbraio 1914.

Prof. L. Coccolo.

RIVISTE

Archivum Franciscanum historicum. Annus VI. Fasc. IV. Ottobre 1913.

I. Discussiones. — 1. P. Parthenius Minges, O.F.M., *De scriptis quibusdam Fr. Ioannis de Rupella O. F. M.* († 1245), pp. 597-622) [Esposizione analitica del contenuto e della tradizione manoscritta delle opere edite e inedite di Frate Giovanni de la Rochelle (Ioannes de Rupella) francescano, specialmente della sua *Summa de anima* « brevis amplitudine, sed copiosa et pretiosa rebus tractatis, absque dubio digna... nova editione critica. Verum est quod ait Hauréau (*De la philosophie scholastique,* I, 475 ss. Paris 1850): Le traité de l'Ame de Jean de la Rochelle est un écrit digne d'estime, qui contient la matière de tous les écrits donnés plus tard à l'école par Albert et par Saint Thomas »]. — 2. Can. Francesco Lanzoni, *Una vita del beato Novellone Faentino Terziario Francescano* († 1280), pp. 623-653) [Testo latino inedito e tolto da un cod. dell'Archivio del Comune di Faenza (sec. XV). Le narrazioni in questa Vita contenute « sono in parte confermate da memorie contemporanee superiori ad ogni eccezione »]. — 3. P. Iohannes Hofer, C. SS. R., *Biographische Studien über Wilhelm von Ockham, O. F. M.* (fine), pp. 654-669. — 4. Fr. Cuthbert, O. M. Cap., *A disputed story concerning Saint Clare,* pp. 670-680. — 5. P. Lorenzo Pérez, O. F. M., *Historia de las Misiones de los Franciscanos en las Islas Malucas y Celebes* (Continuarà), pp. 681-701.

II. Documenta. — 1. P. Leonardus Lemmens, O. F. M., *Annales Minorum Prussicorum,* pp. 702-704. — 2. G. Presutti, *Fr. Fortanerio Vassalli O. M. in una minuta di Bolla del Papa Clemente VI all' Imperatore d' Oriente Giovanni Paleologo,* pp. 705-709. — 3. P. Livarius Oliger, O. F. M., *Documenta inedita ad historiam Fraticellorum spectantia* (finis), p. 710-747.

III. Codicographia. — P. Athanasius López, O. F. M., *Descriptio Codicum Franciscanorum Bibliothecae Riccardianae Florentinae,* pp. 748-758 [Descrizione analitica di codici francescani latini e volgari; fra altri parecchi contenenti laudi spirituali di Jacopone da Todi].

Bessarione. Anno XVII, fasc. II-III. Aprile-Settembre 1913.

Marini Mons. Niccolò, *Costantino Magno e l'unione delle Chiese* (Contin.), pp. 217-247 [I motivi che persuasero Costantino a fissare la capitale dell'impero in riva al Bosforo anzichè in Roma non devono ricercarsi nell'antipatia dell'Imperatore verso i Romani e neppure nella incompatibilità dei due poteri religioso e civile in uno stesso centro: in sostanza Costantino nello spostare la sede della capitale fu mosso dalle stesse considerazioni d'ordine politico e strategico che già si erano prima imposte a Diocleziano]. — M. Chaîne S. J., *Le Rituel éthiopien. Rituel de la Confirmation et du Mariage,* pp. 249-263 [Testo etiopico e versione latina del rituale della Cresima e del Matrimonio. Il rituale della Cresima etiopico era già noto per mezzo d'altro testo edito e tradotto da Renaudot; del rituale del Matrimonio nella liturgia etiopica nulla era noto finora]. — A. Palmieri, *Un'opera inedita di Fantino Valaresso Arcivescovo di Creta sul Concilio di Firenze,* pp. 285-294. — N. Festa, *Niceta di Maronea e i suoi dialoghi sulla Processione dello Spirito Santo,* pp. 295-315 [Continuaz. e fine del testo latino. Testo greco: Λόγος τρίτος περὶ τῆς τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐκπορεύσεως. Segue: *Appendix. Lectiones codicis Laurentiani (L) in libro secundo*]. — Marini Mons. Niccolò, *Il primato di S. Pietro e de' suoi successori in S. Giovanni Crisostomo,* pp. 316-322. — A. Palmieri, *La filosofia della storia dello Scisma Orientale secondo Vladimiro Solovev ed Eugenio Trubekoi,* pp. 323-335. — T. Fabroni, *Qualche pensiero intorno allo stato del Cristianesimo nel momento della vittoria di Costantino,* pp. 337-343 [Le circostanze in cui si svolse il conflitto fra paganesimo e cristianesimo fino alla vittoria di Costantino *ad saxa rubra* sono tali da dimostrare l'intervento divino in questi avvenimenti e nel loro esito finale]. — Karalevskij D. Cirillo, *L'istruzione di Clemente VIII « Super aliquibus ritibus Graecorum » (1595) e le Congregazioni per la riforma dei Greci (1593),* pp. 344-365. — A. Palmieri, *Per la storia delle recenti eresie dei Greci,* pp. 366-375.

Roma e l'Oriente. Anno III, Settembre-Ottobre 1913. N. 34.

1. *Atti della S. Sede per l'erezione del Vescovato Ruteno nel Canadà,* pp. 189-198. — 2. *La questione religiosa in Albania,* pp. 199-208. — 3. *La Missione dei monaci Basiliani d'Italia in Albania. Relazioni e lettere,* pp. 209-231. — 4. Albert Dugout, « *Tu es Petrus* ». *Chap. II. L'Église Romaine, siège de la primauté pontificale.* § 1. *Témoignage de la tradition des Saints Pères* (à suivre), pp. 232-242. — 6. P. S., *Catacombe tuscolane,* pp. 242-246 [L'uso della prima persona nell'iscrizione greca: ΕΝ ΟΝΟΜΑ ΤΟΥ ΚΥΡΙΟΥ ΧΡΕΙΣΤΟΥ ΠΙΣΘΕΥΩ ΑΥΡΕΛΕΙΑ ΠΡΙΜΑ non indica, come vorrebbe il Marucchi, che la defunta avesse ricevuto il battesimo poco prima di morire, ma indica che essa dettò da sè stessa la propria epigrafe sua vita durante].

Analecta Bollandiana. Tomus XXXII, fasc IV. 12 Novembre 1913.

Hippolytus Delehaye, *Martyrologium Hieronymianum Cambrense,* pp. 369-407 [Testo d'una redazione del Mart. Geronim. tolto da un ms. di Dublino, con introduzione e apparato critico]. — Albertus Poncelet, *Catalogus codicum hagiographicorum latinorum bibliothecae Universitatis Wirziburgensis,* pp. 408-438 [Descrizione e contenuto con l'*incipit* e l'*explicit* dei mss. agiografici latini della Biblioteca universitaria di Würzburg, aggiunto un indice dei nomi dei Santi]. — Charles Van de Vorst, *Les relations de Saint Théodore Studite avec Rome,* pp. 439-447 [Il carteggio di S. Teodoro Studita coi papi S. Leone e S. Pasquale, quale è attestato dai suoi biografi non corrisponde in tutto alle circostanze della sua vita, e le notizie tramandateci in proposito vanno sottoposte a un esame critico]. — Bibliografia. — U. Chevalier, *Repertorium Hymnologicum. Addenda et corrigenda (Exultet-Grates; 5820-7405).*

Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes. Troisième année, N. 4. 15 Ottobre 1913.

I. Pierre Batiffol, *Les étapes de la conversion de Constantin.* II. *L'édit de Milan,* pp. 241-264 [Nel testo dell'editto di Milano riferito dal *de mortibus pers.* si possono separare due parti, una di decreto, l'altra di commento; tale testo differisce da quello dato da Eusebio (X, 5, 2) specialmente nel prologo. Ora, il prologo

di Eusebio suppone l'esistenza anteriore di disposizioni restrittive contrarie al primo editto di tolleranza (311). Queste prescrizioni restrittive sarebbero pertanto da attribuire a Licinio stesso, non a Massimino, come vorrebbero il Seeck e l'Hülle. — Dal punto di vista religioso, l'editto di Milano si mantiene nella più equilibrata tolleranza del culto cristiano accanto ai culti pagani; ma in altri documenti giuridici contemporanei di quello, si delinea nettamente la preferenza accordata da Costantino al cristianesimo e la sua deferenza spiccata verso la καθολικὴ ἐκκλησία τῶν Χριστιανῶν. — Dal punto di vista giuridico l'editto stesso oltre al confermare alla Chiesa il diritto di possedere beni in comune, impone la reintegrazione a spese dello Stato di tutti i beni confiscati. — Dalla considerazione degli avvenimenti anteriori fino all'editto di Milano, risulta che la preferenza di Costantino pel cristianesimo non fu soltanto determinata da accorgimento politico, ma v'è in essa un elemento morale che rivela una progressiva mutazione di convinzioni religiose nell'animo dell'Imperatore]. — II. Notices et communications. 1. Paul Lejay, *Bobbio et la Bibliothèque de Cassiodore,* pp. 265-269 [Si dà ragguaglio delle conclusioni raggiunte da Rudolf Beer dall'esame di un grande numero di mss. originarii da Bobbio. « La thèse de M. Beer peut se résumer en deux phrases. Cassiodore avait réuni dans le monastère fondé par lui à Vivarium une bibliothèque considérable. Cette bibliothèque a été recueillie partiellement à Bobbio. La méthode qui conduit à cette conclusion consiste à rapprocher la liste des livres cités, recommandés, analysés par Cassiodore dans ses ouvrages, particulièrement dans les *Institutiones* et le *de artibus*]. — 2. Pierre de Labriolle, *La* Μοντανιστοῦ καὶ Ὀρθοδόξου Διάλεξις *et Didyme l'Aveugle,* pp. 369-287 [I rapporti stretti che risultano da un confronto fra questo Dialogo antimontanistico e il cap. 41 del lib. III *de Trinitate* di Didimo, possono autorizzare l'ipotesi che Didimo sia autore del Dialogo stesso]. — Bibliografia.

Revue Biblique, dixième année, n. 2. Avril 1913.

Dom A. Wilmart O. S. B. et Eugène Tisserant, *Fragments grecs et latins de l'Évangile de Barthélemy,* pp. 161-190 (continua). — Léon Gry, *Osée* VII, 3 *sqq. et les dernières années de Samarie,* pp. 191-20. — A. Brassac, *Une inscription de Delphes et la chro-*

nologie de Saint Paul (fin), pp. 207-217 [Conclusione: conversione di S. Paolo probabilmente nel 36 (non prima del 34, nè dopo il 37); episodio di S. Paolo e di Gallione probabilmente nell'inverno o nella primavera del 52; cattività a Roma dalla primavera del 61 al 63].

Mélanges: F.-M. Abel. *Exploration de la vallée du Jourdain,* pp. 218-243. — M. J. Lagrange. *Marc-Aurèle: le jeune homme, le philosophe, l'empereur,* pp. 243-259 (continua) [Marco Aurelio giovane]. — W. van Koeverden, *La grotte de la Nativité sur un tableau de 1519,* pp. 259-261. — Chronique; Recensions; Bulletin.

Id., N. 3. Juillet 1913.

Dom A. Wilmart O. S. B. et Eugène Tisserant, *Fragments grecs et latins de l'Évangile de Barthélemy* (fine), pp. 321-368. — P. Dhorme. *La langue de Canaan,* pp. 369-393 (continua).

Mélanges: M. J. Lagrange, *Marc-Aurèle* ecc. (Ved. numero prec.), pp. 394-420 (continua) [M. Aurelio filosofo]. — A. van Hoonacker. *La description de l'autruche* (Job. XXXIX, 13 ss.), pp. 420-422). — H. Hyvernat. *Pourquoi les anciennes collections de manuscrits coptes sont si pauvres,* pp. 422-427. — Chronique; Recensions; Bulletin.

Id., N. 4. Octobre 1913.

M. J. Lagrange, *Une nouvelle édition du Nouveau Testament,* pp. 481-524 [Recensione minuta e accurata dell'opera di H. von Soden, *Die Schriften des Neuen Testaments,* II Theil: *Text mit apparat,* Göttingen, 1913]. — H. Vincent. *Quelques représentations antiques du Saint-Sépulcre constantinien,* pp. 525-546.

Mélanges: E. Jacquier, *Le manuscrit Washington des Évangiles,* pp. 547-555. — A. de Boysson. *Avons-nous un commentaire d'Origène sur l'Apocalypse?* pp. 555-267 [A proposito del testo dell'Apocalissi con 39 scolî scoperto dal Diobouniotis, e pubblicato in *Texte u. Unters.* (*Der Scholien Kommentar des Origenes zur Apocalypse Johannis* ecc. 1911)]. — M. J. Lagrange, *Marc-Aurèle* ecc. (V. num. prec.), pp. 568-587 (fine) [M. Aurelio imperatore]. — Chronique; Recensions; Bulletin.

Revue d'histoire ecclésiastique. Quatorzième année, N. 4. 15 Ottobre 1913.

L. Dieu, *Le Commentaire sur Jérémie du Pseudo-Chrysostome serait-il l'œuvre de Polychronius d'Apamée?,* pp. 685-701 [Il Commentario su Geremia che trovasi, fra altri mss., in un Vaticano Ottob. 7, s. XVI, f. 1-49, edito da Ghisleri a Lione 1623, non può essere opera di Giovanni Crisostomo, per la profonda differenza fra lo stile e l'indirizzo esegetico di esso in confronto con le opere autentiche crisostomiane. D'altra parte questo commentario deve essere opera d'un seguace della scuola d'Antiochia, e fra questi il più probabile è Policronio d'Apamea, fratello del Mopsuesteno; infatti fra gli scritti esegetici noti di Policronio e questo Commentario si notano rilevanti punti di somiglianza, sia nello stile, sia nel metodo esegetico]. — L. Laurand, *Le cursus dans le sacramentaire léonien,* pp. 702-704 [Nell'edizione Migne del Sacramentario Leoniano furono alterate alcune forme del cursus ritmico]. — J. de Ghellinck, S. J., *Les notes marginales du Liber sententiarum* (suite et fin; cfr. XIV, p. 511-526), pp. 705-719. — Ch. Moeller, *Les bûchers et les auto-da-fé de l'inquisition depuis le Moyen Age,* pp. 720-751. — Bibliografia.

Revue de l'Orient chrétien. Deuxième série, tome VIII (XVIII). N. 3, 1913.

I. F. Nau, *Documents trouvés en Asie centrale. Un formulaire de confession mazdéen: Le Khuastuanift,* pp. 225-240 [Testi in traduzione francese di frammenti di contenuto religioso trovati fra documenti buddistici. Tali frammenti furono editi a Berlino e a Pietroburgo, ma la miglior copia di essi fu trovata e pubblicata dal Dr. Stein in « Journal of the royal Asiatic Society XLIII », 1911, pp. 277-315. Si sostiene qui, contro lo Stein, che ritiene questi documenti d'origine di sette manichee, che essi sono invece attinenti alle tradizioni religiose del mazdeismo]. — II. Paul Asbath, *Catalogue sommaire de manuscrits arabes* (suite) *avec une appendice sur les Vies syriaques de Saint Basile,* pp. 241-251. — III. J. Babakhan, *Essai de vulgarisation des Homélies métriques de Jacques de Saroug* (suite, V. 1912 p. 410; 1913 p. 42, 147),

pp. 252-269. — IV. F. Nau, *Résumé de monographies syriaques: Barsauma; Abraham de la Haute-Montagne; Siméon de Kefar 'Abdin; Yaret l'Alexandrin; Jacque le Reclus; Romanus; Talia; Asia; Pantaléon; Candida,* pp. 270-276 [Riassunti analitici di testi siriaci inediti contenenti le vite di asceti. Qui si offre il riassunto della vita di Barsauma di Nisibi, che trovasi in tre mss. del British Museum tutti e tre incompleti: *add.* 14732; *add.* 12174; *add.* 14734]. — V. S. Grébaut, *Les miracles de l'archange Ragou'êl,* pp. 277-282 (fine) [Testo etiopico e trad. francese]. — VI. F. Nau, *La version syriaque de l'histoire de Jean le Petit* (suite, V. 1913 p. 124) pp. 283-307 [Testo siriaco e trad. francese]. — VII. Mélanges: S. Grébaut, *Un tableau de lectures monacales.* Id., *Hymne à Jésus-Christ.* Id., *Notice sur Matthieu l'évangéliste.* Id., *Les dix canons d'Eusèbe et d'Ammonius.* Id., *Exhortations aux anachorètes,* pp. 308-317. F. Nau, *Encore les pierres tombales du musée Guimet.* Id., *Le synaxaire éthiopien,* pp. 325-328. — Bibliographie.

Dalla **Rivista di filologia e d'istruzione classica.** Anno XLI, fasc. 4°. Ottobre 1913.

Arnaldo Beltrami, *Spirito giudaico e specialmente essenico della silloge pseudofocilidea,* pp. 414-548 [La larga influenza della tradizione letteraria giudeo-ellenistica sulla silloge pseudofocilidea si rileva oltre che da confronti con la Bibbia, anche da confronti con Flavio Giuseppe e Filone. Da tali confronti poi si può dedurre che la detta silloge rappresenta in buona parte i concetti religioso-morali degli Esseni]. — Achille Beltrami, *Un nuovo codice delle Epistole Morali di Seneca,* pp. 549-586 (con due fac-simili) [Analisi dettagliata d'un ms. di Seneca della Biblioteca Queriniana di Brescia vergato in bella scrittura minuscola carolina e che può risalire al sec. X].

Dai **Theologische Studien und Kritiken.** Jahrgang 1914, erstes Heft. 1° Ottobre 1913.

H. Böhlig, *Das Gewissen bei Seneca und Paulus. Religionsgeschichtliche Untersuchung,* pp. 1-24 [Il concetto di *conscientia* che Seneca derivò dalla filosofia stoica ha qualche analogia col concetto di συνείδησις che s'incontra in San Paolo. Ma profonde

differenze si riscontrano fra i due, cioè: *a*) Seneca conosce soltanto una coscienza morale; Paolo anche una coscienza religiosa; *b*) per Seneca la *conscientia* è *immanente* nell'universo come parte dello spirito cosmico; per Paolo invece è un concetto trascendente, determinato dal rapporto dell'uomo con Dio; *c*) per Seneca la formazione della coscienza è risultato soltanto di efficacia umana; per Paolo è risultato d'efficacia prevalentemente divina; *d*) lo scopo dell'educazione della coscienza è per Seneca l'acquisto del sommo bene, la virtù, mediante l'estinzione degli affetti; per Paolo è pure l'acquisto del sommo bene (trascendente), ma non per mezzo dell'estinzione, sibbene dell'armonizzazione degli affetti con le finalità supreme dello spirito destinate dall'economia divina].

BIBLIOGRAFIA

H. Achelis. Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten. T. I. Leipzig, Quelle und Meyer, 1912; in-8, pp. XII-296. Mk. 10.

— id. T. II; in-8, pp. VIII-469. Mk. 15.

Paul Allard. Une nouvelle théorie sur le martyre des chrétiens de Lyon en 177. Estratto dalla « Revue des questions historiques », Luglio 1913, pp. 53-67.

— À propos de l'histoire des persécutions. Estratto dalla « Revue des questions historiques », Luglio 1912, pp. 106-117.

— Les esclaves chrétiens. 5e édition entièrement refondue. Paris, Gabalda, 1914; in-12, pp. XIV-486. Fr. 3.50.

E. Ch. Babut. Saint-Martin de Tours. Paris, Champion, 1912; in-8, pp. VIII-320.

N. Banescu. Deux poètes byzantins inédits du XIIIe siècle. Bucarest, Göbl, 1913; pp. 20.

P. Batiffol. La Iglesia primitiva y el Catolicismo. Tradotto sulla 5ª ediz. francese da F. Robles Degano. Friburgo in Bresl., Herder, 1912; in-8, pp. XV-308.

G. Beermann und C. R. Gregory. Die Koridethi Evangelien Θ 038. Leipzig, Hinrichs; in-8, pp. XI-772, 12 tav., 2 carte.

W. E. Beet. The early roman episcopate to a. D. 384. London, C. R. Kelly, 1913; in-8, pp. 344. Sh. 3.6.

J. E. Belser. Die Geschichte des Leidens und Sterbens, der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn. Nach den 4 Evangelien ausgelegt. 2 Aufl. Freiburg im Breisg., Herder, 1912; in-8, pp. IX-548. Mk. 9.80.

F. W. Blacha. Der pseudo-cyprianische Traktat « de singularitate clericorum » ein Werk des Novatian (Dissert.). Breslau, Druck der Genossenschaft-Buchdruckerei, 1913; in-8, pp. I-VI-65.

A. Brassac. The student's handbook to the study of the New Testament. Tradotto sulla 13ª ediz. francese da J. L. Weidenhan. London, B. Herder, pp. XVII-595, 74 fig., 1 carta. Sh. 10.6.

A. Brueckner. Die Wahrheit über die Slavenapostel. Tübingen, Mohr, 1913; in-8, pp. III-127. Mk. 2.40.

E. Brunhöler. Ueber einige lateinische, englische, französische und deutsche Fassungen der Julianenlegende, mit einem Abdruck des lateinischen Textes dreier Münchener Handschriften (Dissert.). Bonn, H. Ludwig, 1912; in-8, pp. 119.

W. F. Burnside. The Gospel according to St. Luke. The greek text with introduction and note for the use of schools. Cambridge, University Press, 1913; in-8, pp. 308. Sh. 3.

M. Chaîne. Le Rituel Éthiopien (Estratto dal « Bessarione »). Roma, Bretschneider, 1913.

— Catalogue des manuscrits éthiopiens de la collection Mondon-Vidailhet. Paris, Leroux, 1913.

L. Hardy Canfield. The early persecutions of the christians. (Studies in history economics and public law edited by the Faculty of political science of Columbia University. T. LV, fascicolo 2). New-York, Longmans and Green, 1913; in-8, pp. 215.

Somers Clarke. Christian antiquities in the Nile valley. A contribution towards the study of the ancient Churches. Oxford, Clarendon Press, 1912; in-4, pp. 234 (carte, incisioni, tavole). Sh. 30.

W. E. Crum. Theological texts from coptic papyri. Oxford, Clarendon Press, 1913; in-4, pp. VIII-206 con facsimili (Anecdota Oxoniensia, Semitic Series, part XII) Sh. 25.

A. D'Alès. L'édit de Calliste. Études sur les origines de la pénitence chrétienne. Paris, Beauchesne, 1914; in-8, pp. VIII-484. Fr. 7.50.

J. Davidsohn. The second coming. Christ's prophetical discourse. Key to its interpretation. London, Nisbet, 1913; in-8, pp. 142. Sh. 2.

E. De Faye. Gnostiques et Gnosticisme. Étude critique sur les documents du Gnosticisme chrétien aux II^e et III^e siècles. (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, tome XXVII^e). Paris, E. Leroux, 1913; in-8, pp. 480.

G. Dikson. The second Advent. London, Oliphant, Anderson and Ferrier, 1913. Sh. 3,6.

Peter Dörfler. Die Anfänge der Heiligenverehrung nach den römischen Inschriften und Bildwerken. München, Lentner, 1911; in-12, pp. VIII-210, con illustr. (Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar München, IV Reihe, Nro. 2).

G. M. Dreves. Ein Jahrtausend lateinischer Hymnendichtung. Eine Blütenlese aus dem Analecta hymnica mit literarhistorischen Erläuterungen. Nach des Verfassers Ableben revidiert von C. Blume, S. J. Leipzig, O. R. Reisland, 1909, 2 voll. in-8, pp. XI-490; VIII-514. Mk. 18.

E. Duemmler. Chronik des Abtes von Prüm Regino. Nach der Ausgabe der Monumenta Germ. hist. übersetzt. 4 Aufl. (Die Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit. In deutscher Bearbeitung hrsg. G. H. Pertz, I. Grimm, L. v. Ranke, K. Ritter, K. Lachmann, W. Wattenbach, O. Holder-Egger. 2 Gesamtausgabe fortgesetzt von M. Tangl. Neue Aufl. Leipzig, Dyk, 1913; in-8, pp. XIII-130, 1 tav. geneal. Mk. 4.

G. Faber. Buddhistische und neutestamentliche Erzählungen. Das Problem ihrer gegenseit. Beeinflussigung untersucht. (Untersuchungen zum Neuen Testament hsg. von H. Windisch. Fascicolo 4). Leipzig, Hinrichs, 1913; in-8, pp. 70. Mk. 2.50.

P. Feine. Einleitung in das Neue Testament. Evangelisch-theologische Bibliothek, hsg. von B. Bess). Leipzig, Quelle und Meyer, 1913; in-8, pp. VIII-217. Mk. 4.40.

J. G. Frazer. The Golden Bough. Third edition, 7 voll. London, Macmillan, 1907-1913. Sh. 10 il volume.

J. Frey. Der Schluss des Markus-Evangeliums und die Erscheinungen des Auferstandenen. Leipzig, Deichert, 1913, pp. 16. Mk. 0.40.

A. C. Gaebelein. The Acts of the Apostles. London, Pickering and Inglis. Sh. 4.

Paul Gauckler. Le sanctuaire syrien du Janicule. Paris, Picard, 1912.

— Basiliques chrétiennes de Tunisie. Paris, Picard, 1913.

J. de Ghelling S. J. Le mouvement théologique du XII^e siècle. Études, recherches et documents. Paris, Gabalda, 1914; pp. IX-409. Fr. 7.50.

P. Gerol. Golubovich, O. F. M. Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Ordine Francescano. T. II (Addenda al sec. XIII. Fonti del sec. XIV) con tre carte geografiche dell'Oriente Francescano dei secoli XIII-XIV. Quaracchi presso Firenze, Collegio di S. Bonaventura, 1913. L. 15.

G. Graf. Das arabische Original der Vita des hl. Iohannes von Damascus (Estratto dal « Katholik », Sett. 1913, p. 164-190).

Hugo Gressmann. Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des Euagrios Ponticos. Leipzig, Hinrichs, 1913; in-8, pp. VIII-166 (Texte und Untersuchungen, 39, 4).

K. Gronau. Posidonius, eine Quelle fur Basilius' Hexhemeros. Brunswick, J. H. Meyer, 1912; in-8, pp. II-82.

L. Guerrier et S. Grébaut. Le testament en Galilée de N.-S. Jésus-Christ. Texte éthiopien édité et traduit (Patrologia orientalis, ed. R. Graffin et F. Nau. T. IX, fasc. 3).

H. Hammer. Traktat vom Samaritanermessias. Studien zur Frage der Existenz und Abstammung Jesu. Bonn, Georgi, 1913.

Adolf Harnack. Das Leben Cyprians von Pontius, die erste chrisliche Biographie. Leipzig, Hinrichs, 1913; in-8, pp. 114 (Texte und Untersuchungen, 39, 4).

W. Haupt. Worte Jesu und Gemeindeüberlieferung zur Quellengeschichte der Synopse (Untersuchungen zum Neuen Testament hsg. von H. Windisch. Fasc. 3). Leipzig, Hinrichs, 1913; in-8, pp. IV-263. Mk. 7.50.

A. Hebbelynck. Les manuscrits coptes-sahidiques du « Monastère blanc ». Recherches sur les fragments complémentaires de la collection Borgia. II. Les fragments des Évangiles. Louvain, Istas, 1912; in-8, pp. 88.

Charles-Joseph Hefele. Histoire des Conciles d'après les documents originaux. Nouvelle traduction française faite sur la deuxième édition allemande, corrigée et augmentée de notes critiques et bibliographiques par Dom H. Leclercq, O. S. B. T. V, 2e partie. Paris, Letouzey, 1913; in-8, pp. 849-1778. Fr. 7.50.

Ivar A. Heikel. Eusebius Werke. VI Bd. Die Demonstratio evangelica. Leipzig, Hinrichs, 1913; in-8 gr., pp. XXVIII-590 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte).

Wilhelm Hellmann. Wertschätzung des Martyriums als eines Rechstfertigungsmittel in der altchristlichen Kirche bis zum Anfang des vierten Jahrhunderts (Dissert.). Breslau, Müller und Seiffert, pp. 94. Mk. 1.20.

Rudolf Helm. Eusebius Werke. Bd. VII. Die Chronik des Hieronymus. Hieronymi Chronicon. I. Teil. Text mit einem Namenregister. Leipzig, Hinrichs, 1913; in-4, pp. 270. (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte).

I. Hilberg. Sancti Eusebii Hieronymi epistulae. 2 pars. Epistulae LXXI-CXX (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. T. LV). Wien, F. Tempsky, 1912; in-8, pp. 515. Mk. 16.

A. Hirscht. Die Apokalypse und ihre neueste Kritik. Leipzig, August Neumanns Verlag, Fr. Lucas, 1913. Mk. 7.40.

G. S. Hitchcock. The epistle to the Ephesians; an encyclical of St. Paul. London, Burns and Oates, 1913; in-8. Sh. 7.6.

W. West Holdsworth. Gospel origin; a study in the synoptic problem (Studies in Theology). London, Ruchworth, 1913; in-8, pp. 226. Sh. 2.6.

Karl Holl. Die schriftstellerische Form des griechischen Heiligenlebens. Estratto dai « Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum », I Abt. t. XXIX (1912), pp. 406-427.

Hugh Jackson. Eusebiana. Essays on the ecclesiastical History of Eusebius, bishop of Caesarea. Oxford, Clarendon Press, 1912, pp. VIII-308. Sh. 7.6.

A. Juelicher. Einleitung in das Neue Testament. 5 und 6 Aufl. (Grundriss der theologischen Wissenschaften hsg. von A. Baumgarten, Benzinger usw.). Neue Ausgabe. Tübingen, Mohr, 1913; in-8, pp. XV-581. Mk. 9.

H. Junker. Koptische Poesie des 10 Jahrhunderts. 2 Teil (Text und Uebersetzung). Berlin, K. Curtius, 1911; in-8, pp. 243. Mk. 20.

Carl Maria Kaufmann. Handbuch der christlichen Archäologie, 2e vermehrte und verbesserte Auflage. Paderborn, Schöningh, 1913; pp. XVII-814 (Wissenschaftliche Bibliothek, dritte Reihe, V) con numerose incisioni.

Paulus Fridolinus Kehr. Regesta Pontificum romanorum. Italia pontificia. Vol. VI. Liguria sive provincia Mediolanensis. Pars I. Lombardia. Berolini, Weidmann, 1913. in-8 gr., pp. XLIV-420. Mk. 15.

C. Kekelidze. Giovanni Xiphlino=Metafraste (in russo). Kristiankoe Vostok, 1912-1913. T. I, 325-347.

E. Keller. Eusèbe historien des persécutions. Genève, Kündig, 1912.

Engelbert Krebs. Das religionsgeschichtliche Problem des Urchristentums (« Biblische Zeitfragen », fascicoli 4-5). Münster, 1913, pp. 80.

M. Kröll. Die Beziehungen des Klassischen Altertums zu den heiligen Schriften des Alten und Neuen Testamentes. Für die Freunde der antiken Literatur aus den Quellen dargestellt. T. III. Neue corrigierte und vermehrte Auflage. Bonn, Georgi, 1913; in-8, pp. XIV-146. Mk. 2.

J. H. Kurtz. Der Brief an die Hebräer. Text, Uebersetzung und Kommentar. Leipzig, Neumann-Lucas, 1913. Mk. 4.

Kirsopp Lake. The earlier epistles of S. Paul, their motive and origin. London, Rivingtons, 1911; in-8, pp. IX-466. Sh. 16.

G. Landini. Il codice aretino 180. Laudi antiche di Cortona (manoscritto della Biblioteca della fraternità dei Laici d'Arezzo). Roma, Tipografia Nazionale, 1912; in-8, pp. 107.

O. Langeron, G. Chevalier, E. Metman, etc. Saint Bernard, 1091-1153. Cinq conférences faites à Dijon en novembre et

décembre 1912. I. Saint Bernard et la Bourgogne. II. Le moine. III. Saint Bernard et son siècle. IV. Saint Bernard orateur. V. La sainteté dans la vie et la doctrine de Saint Bernard. Dijon, Roux-Marchet et C.ie, 1913; in-8, pp. 151.

C. Lattey, S. J. The epistles to the Thessalonians. I part. T. III. The Westminster version of the sacred Scripture. London, Longmans, 1913, pp. XXI-22. Sh. 0.6.

V. V. Latysev. Menaeum Johannis Xiphilini (in russo). Bollettino dell'Accademia Imperiale delle Scienze di Pietroburgo, 1913, pp. 231-240.

M. Laurent. L'art chrétien primitif. Bruxelles et Paris, Vromant et Cie. 2 voll. in-8, pp. 191; 196 con 64 tavole e 46 figure nel testo. Fr. 10.

Oscar von Lemm. Kleine koptische Studien (Resoconti dell'Accademia delle Scienze di Pietroburgo, 8ª serie, t. XI, 4, 1912); pp. 146, 3 facsimili.

— Bruchstücke koptischer Märtyrerakten (Resoconti dell'Accademia delle Scienze di Pietroburgo, 8ª serie, t. XII, 1, 1913); pp. XII-184.

R. Leszynsky. Die Sadduzäer. Berlin, Meyer und Müller, 1912; in-8, pp. IV-309. Mk. 6.

P. Levy. Michaelis Pselli de Gregorii Theologi charactere iudicium. Accedit eiusdem de Johannis Chrysostomi charactere iudicium ineditum (Dissertaz.). Leipzig, Noske, 1912; in-8, pp. 109.

J. Lichtenstein. Commentar zum Matthäus-Evangelium. Nach der Neubearbeitung des Verfassers hsg. von H. Laible und P. Levertoff. (Schriften des Institutum Delitzschianum zu Leipzig. Fasc. 4). Leipzig, Hinrichs, 1913; in-8, pp. 144. Mk. 2.50.

K. Linck. De antiquissimis veterum quae ad Jesum Nazarenum spectant testimoniis. (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten begründet von A. Dieterich und R. Wünsch hrsg. von R. Wünsch und L. Deubner. T. XIV, fasc. 1). Giessen, A. Töpelmann, 1913; in-8, pp. 115. Mk. 4.

X. N. Markes. Ἡ δέσις καὶ σημασία Εὐσεβίου τοῦ Παμφίλου διὰ τὴν ἱστοριογραφίαν τῆς ἐκκλησίας. Atene, Sakalarios, 1911, pp. IX-71. Fr. 2.

M. Meinertz. Die Pastoralbriefe des hl. Paulus übersetzt und erklärt. Berlin, H. Walther, 1913; in-8, pp. X-101. Mk. 1.50.

Germain Morin O. S. B. Études, textes, découvertes. Contributions à la littérature et à l'histoire des douze premiers siècles. Tome I; in-8, pp. XII-526. Abbaye de Maredsous, 1913 (Anecdota Maredsolana II série). Fr. 12.50.

G. K. Morosow. Die Offenbarung Johannis. Eine astronomisch-historische Untersuchung. Mit einem Gleitwort von A. Drews. Stuttgart, Spemann, 1912; in-8, pp. XX-229, 49 fig. Mk. 7.80.

H. Müller. Sprachliche Untersuchung der Apocalypse der Kerr-Handschrift (Dissert.), Munster, 1912; in-8, pp. 70.

F. Nau. Martyrologes et Ménologes orientaux. I. Un martyrologe et douze Ménologes syriaques; in-8, pp. 163. — II. Les Ménologes des Evangéliaires coptes-arabes; in-8, pp. 80 (Fascicoli 1-2 del t. X della « Patrologia Orientalis » edita da R. Graffin e F. Nau). Paris, Firmin-Didot, 1913.

B. Neuendorff. Das Gedicht auf den Tod Eadweards des Martyrers, 979, und einige verwandte Gedichte. Archiv. für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen. 1912. Neue Reihe, t. XXVIII, p. 44-54.

W. Neuss. Das Buch Ezechiel in Theologie und Kunst bis zum Ende des XII Jahrhunderts (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benedictinerordens hrsg. von I. Herwegen. Fascicoli 1-2). Munster in W., Aschendorf, 1912; in-8, pp. XVI-334, 86 tav. Mk. 10.

H. Omont et G. Collon. Grégoire de Tours, Histoire des Francs. Texte des manuscrits de Corbie et de Bruxelles. Nouvelle édition par R. Poupardin (Collection de textes pour servir à l'étude et à l'enseignement de l'histoire. Fasc. 47). Paris, A. Picard et C., 1913; in-8, pp. XXX-501.

H. Pfeifer. Die Bergpredigt nach Matthäus. Leipzig, Dürr, 1913; in-8, pp. 176. Mk. 2.60.

Louis Pirot. L'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste (350-428 après J.-C.), in-8 gr. XX-334 (Collezione « Scripta Pontificii Instituti Biblici ». Rome, 1913. Fr. 5.60).

R. Raeder. Das Lied in der Kirche. Leipzig, Neumann-Lucas, 1913. Mk. 0.60.

S. Reiter. S. Eusebii Hieronymi opera (sect. II, pars 1). Sancti Eusebii Hieronymi in Hieremiam prophetam libri sex (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. T. LIX. Wien, F. Tempsky, 1913; in-8, pp. CXXV-576.

Otto Riedner. Der geschichtliche Wert der Afralegende. Kempten und München, J. Kösel, 1913; in-8, pp. VI-86.

G. Richter e A. Schönfelder. Sacramentarium Fuldense saeculi X(Quellen und Abhandlungen zur Geschichte der Abtei und der Diözese Fulda. Fasc. 9). Fulda, Actiendruckerei, 1912; in-8, pp. XLI-430, 43 tav. Mk. 10.

A. Scher. Theodorus bar Köni liber scholiorum. Pars posterior. (Corpus Scriptorum Christianorum orientalium. Scriptores Syri; ed. J. B. Chabot, I. Guidi, H. Hyvernat. 2 Series. T. LXVI). Paris, Poussielgue; Leipzig, Harrassowitz, 1912; in-8, pp. 365.

P. O. Schjott. Romerbrevet. Christiania, Glydendal, 1913; in-8, pp. 94. K. 1.50.

M. Schlesinger. Geschichte des Symbols. Ein Versuch. Berlin, L. Simion, 1912; in-8, pp. VIII-474. Mk. 12.

J. V. Schmidt. Der Galaterbrief im Feuer der neuesten Kritik, besonders des Prof. Dr. Loman in Amsterdam, sowie des Prof. Rud. Steck in Bern. Leipzig, Neumann-Lucas, 1913. Mk. 6.

A Steinmann. Die Apostelgeschichte übersetzt und erklärt. (Die Heilige Schrift des Neuen Testamentes. Fasc. 2-4-8). Berlin, H. Walther, 1912-1913, in-8, pp. XIV-244. Mk. 3.60.

D. Stiefenhofer. Schriften des hl. Makarius aus dem griechischen übersetzt. 50. geistl. Homilien. Briefe (Bibliothek der Kirchenväter hrsg. von Bardenhewer, T. Schermann, T. Weymann. T. X). Kempten, Kösel, 1913; in-8, pp. XXXII-395. Mk. 3.

J. L. Strachan-Davidsohn. Problems of the roman criminal law. Oxford, Clarendon Press, 1912. 2 voll. in-8, pp. xxi-245; 287. Sh. 18.

O. Tafrali. Mélanges d'archéologie et d'épigraphie byzantines. Paris, Genthner, 1913; in-8, pp. 96.

Isychius. Le commentaire sur le livre de Job. Texte arménien publié pour la première fois par C. A. Tcherakian. Venezia, S. Lazzaro, 1913; in-8, pp. 316.

James Westfall Thompson. The alleged persecution of the christians at Lyon in 177 (American Journal of Theology, tome XVI, 1912, p. 358-384; t. XVII, p. 249-258).

R. Tuck. A handbook of biblical difficulties, or reasonable solutions of perplexing things in Sacred Scripture. Nuova ediz. London, E. Stock, 1913; in-8, pp. 568. Sh. 3.6.

E. Weber. Die Vollendung des neutestamentlichen Glaubenszeugnisses durch Johannes. Denkschrift über die VI Konferenz von Religionslehrerinnen zu Elberfeld 1912 (Estratto). Leipzig, Dörffing und Franke, 1912; in-8, pp. 35. Mk. 0.30.

Josephus Weber. De Actis Sancti Acacii. Dissertatio inauguralis. Bornensis-Lipsiae, Noske, 1913; in-8, pp. 57.

Das Neue Testament griechisch nach dem Text von B. Weiss. Berlin, Preuss. Haupt - Bibelgesellschaft, 1912; in-16, pp. v-546, 3 carte. Mk. 1.20.

H. U. Weitbrecht. The Gospel according to Saint Matthew. Madras, S. P. C. K., 1913.